ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

DU

MOYEN AGE

SEPTIÈME ANNÉE

1932



PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne (Ve)
1933

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE

DIRIGÉES PAR

Ét. GILSON ET **G. THÉRY, O. P.**

PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE — DOCTEUR EN THÉOLOGIE



7

ANNÉE 1932

ÉTUDES LITTÉRAIRES ET DOCTRINALES

TEXTES INÉDITS

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, PLACE DE LA SORBONNE (Ve)

1933

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : Étienne GILSON

Professeur au Collège de France

Volumes parus :

I. Étienne Gilson. *Le Thomisme.* Introduction au système de saint Thomas d'Aquin. Troisième édition revue et augmentée. Un volume in-8° de 315 pages (Cinquième mille) . . . . . . 32 fr.

II. Raoul Carton. *L'expérience physique chez Roger Bacon (contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentale au XIIIe siècle).* Un volume in-8° de 189 pages . . . . 18 fr.

III. Raoul Carton. *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon.* Un volume in-8° de 367 pages . . . . . . 35 fr.

IV. Étienne Gilson. *La Philosophie de saint Bonaventure.* Un fort volume in-8° de 482 pages (Troisième mille) . . . . 50 fr.

V. Raoul Carton. *La synthèse doctrinale de Roger Bacon.* Un volume in-8° de 150 pages . . . . 15 fr.

VI. Henri Gouhier. *La Pensée religieuse de Descartes.* Un volume in-8° de 328 pages (Couronné par l'Académie française) . . . 30 fr.

VII. Daniel Bertrand-Barraud. *Les idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne.* Un volume in-8° de 136 pages . . . . 10 fr.

VIII. Émile Bréhier. *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* Un volume in-8° de 350 pages . . . . . . 30 fr.

IX. J.-M. Bissen. *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure.* Un volume in-8° de 304 pages . . . . 35 fr.

X. J.-Fr. Bonnefoy. *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure.* Un volume in-8° de 240 pages . . . . 30 fr.

XI. Étienne Gilson. *Introduction à l'étude de saint Augustin.* Un volume in-8° de 350 pages sur papier pur fil . . . . 60 fr.
Édition ordinaire (3e mille) . . . . 40 fr.

XII. Car. Ottaviano. *L'Ars compendiosa de Raymond Lulle, avec une étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle.* Un volume in-8° de 164 pages . . . . 40 fr.

XIII. Étienne Gilson. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* Un volume in-8° de 345 p. . 40 fr.

XIV. A. Forest. *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin.* Un volume in-8° de 388 pages . . . . 40 fr.

XV. M. M. Davy. *Les sermons universitaires parisiens de 1230-1231. Contribution à l'histoire de la prédication médiévale.* Un volume in-8° de 430 pages . . . . 60 fr.

XVI. G. Théry, O. P. *Études dionysiennes.* I. *Hilduin, traducteur de Denys.* Un vol. in-8° de 183 pages. . . . . 30 fr.

XVII. P. Glorieux. *Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle.* Un vol. in-8° de 468 pages. . . . . 50 fr.

En préparation :

XVIII. G. Théry, O. P. *Études dionysiennes.* II. La version d'Hilduin.

LE MOYEN AGE

ET LE NATURALISME ANTIQUE [1]

Das ist Charfreitag's Zauber, Herr !
R. WAGNER, *Parsifal*, III.

A la chaire de langues et littératures celtiques qu'ont illustrée deux savants, MM. d'Arbois de Jubainville et Loth, succède aujourd'hui une chaire d'histoire de la philosophie au moyen âge. Il y a donc création d'un enseignement nouveau. Pourtant, nul ne me croirait si je prétendais le créer de rien. J'y vois bien plutôt, de la part du Collège de France, la volonté de promouvoir, en y participant, un mouvement historique auquel ont contribué ou contribuent encore des maîtres tels que Denifle, Baeumker et M. Grabmann en Allemagne; M. M. de Wulf et tout le groupe de Louvain, en Belgique; le P. Ephrem Longpré et l'atelier de Quaracchi, en Italie. En France même, comment oublier des précurseurs tels que Victor Cousin ou Barthélemy Hauréau ? Comment surtout passer sous silence, parmi tant de savants qu'il faudrait citer, l'auteur de ce *Siger de Brabant* qui fut et reste un point de départ toujours nouveau, le P. Mandonnet, et son école du Saulchoir, honneur de l'érudition française ?

J'aurais bien d'autres dettes à reconnaître, si je devais tout dire, mais il en est deux que je ne me pardonnerais jamais de n'avoir pas reconnues, car bien que je ne les doive pas à des médiévistes, l'esprit même de ce nouvel enseignement ne cessera pas d'en porter la marque. A M. Lévy-Bruhl, je dois de m'être tourné de bonne heure vers l'étude des philosophies médiévales. Je voudrais avoir mieux appris de lui l'art d'éclairer du dedans les penseurs dont on se fait l'interprète et de restituer chacun d'eux dans sa différence individuelle même. Faire pour Abélard,

---

(1) Leçon d'ouverture du cours d'Histoire de la philosophie au moyen âge, au Col ège de France, 5 Avril 1932.

moi-même la démonstration. C'est pourquoi, laissant la parole à deux témoins dont nul ne contestera qu'ils aient le droit de parler au nom de l'Humanisme et de la Réforme : Érasme et Luther, je vais leur demander par où ils s'opposaient à la philosophie médiévale et quel aspect, exactement, ils en ont nié.



L'un des plus importants parmi les écrits théoriques d'Érasme, avec son *Enchiridion*, est sa *Paraclesis*, ou « exhortation à l'étude très sainte et très salutaire de la philosophie chrétienne » (1). Peut-être n'en a-t-on pas suffisamment étudié le style. Élégant et châtié comme toujours, Érasme lui-même nous dit pourtant que ce n'est pas sur la la rhétorique des Anciens qu'il a voulu prendre modèle; seule la vérité, d'autant plus forte qu'elle est plus simple, lui semblait capable d'ouvrir à son enseignement les cœurs qu'il désirait toucher. Lorsqu'un écrivain chrétien aborde les questions si relevées de la théologie, Cicéron lui-même n'est plus un maître qu'il faille suivre; nous avons appris d'ailleurs le secret d'une éloquence moins imagée que la sienne, mais de plus d'efficace (2). Il est vrai que nous en

(1) Desiderii Erasmi Roterodami, *Paraclesis id est Adhortatio ad Christinae philosophiae studium*, dans *Opera omnia*, Leyde, 1706, t. V, p. 137-144. — « ... dum mortales omnes ad sanctissimum ac saluberrimum Christianae philosophiae studium adhortor,... ». *Op cit.*, c. 137 D. La *Paraclesis*, a d'abord paru dans le *Novum instrumentum*, en 1516, mais a été souvent réimprimée à part dans la suite. Elle fut accueillie avec grande faveur; voir par exemple, dans P. S. Allen and H. M. Allen, *Opus Epistolarum Des. Erasmi Rott.*, tome V, p. 2, nº 1253. On trouvera d'autres textes instructifs, en ce qui concerne l'attitude d'Erasme à l'égard de la théologie médiévale, dans son *Epistola Apologetica ad Martinum Dorpium theologum*, éd. cit., t. IX, col. 7-9 (notamment, 8 C. : « quaeso quid commercii Christo et Aristoteli ? Quid sophisticis captiunculis cum aeternae sapientiae mysteriis ? », *Responsio ad Albertum Pium*, *art. Scolastica theologia*, t. IX, c. 1167-1169 ; *Hyperaspistae diatribes*, lib. I ; X, c. 1294 C. D.

(2) « ... si minus picturatam quam fuit illius, certe multo magis efficacem. » *Op. cit.*, c. 137 E. — Cf. « Quanquam illud potius optandum, ut Christus ipse, cujus negotium agitur, ita citharae nostrae chordas temperet, ut haec cantilena penitus afficiat ac moveat animos omnium. Ad quod quidem efficiendum, nihil apud nos Rhetorum epicherematis, aut epiphonematis. Hoc quod aptamus, non alia res certius praestet, quam ipsa veritas, cujus quo simplicior, hoc efficacior est oratio ». *Op. cit.*, c. 137 A.

Il serait intéressant de reprendre le problème des conceptions littéraires

avons oublié la source et c'est justement vers elle qu'Érasme veut nous ramener.

Lorsqu'il regarde autour de lui, notre humaniste s'afflige d'un spectacle dont, s'il eût été tel qu'on le décrit, son cœur aurait dû se réjouir. On pourrait croire qu'il souffre de se voir entouré de tant de chrétiens et de si peu de Grecs; ce qu'il déplore, au contraire, c'est de n'apercevoir que si

---

d'Érasme, car il s'est tout aussi clairement expliqué sur ce point. Le fameux « mystère » d'Érasme tient peut-être simplement à ce que nous ne parvenons pas à trouver dans ses écrits de quoi justifier l'idée préconçue que nous avons formée de lui. Pour lui, bien écrire en philosophie, c'est écrire comme Jésus-Christ et ses disciples. Si saint Thomas et Duns Scot écrivent mal, c'est parce qu'ils usent d'un langage technique, donc barbare (*Ratio sive methodus...; Opera omnia*, t. V, c. 82 c — 83 A). Quant aux lettres profanes, il ne lui déplaît pas que le futur théologien, « cautim ac moderate degustatis elegantioribus disciplinis per aetatem instituatur ac praeparetur... » (*Op. cit.*, c. 79 CD). En disant « per aetatem », il entend que leur étude convient au jeune homme bien plutôt qu'à l'homme fait; elles seront pour lui un apprentissage, un prélude à l'étude des Écritures : « velut tyrocinio quodam praeludere in litteris Poetarum et Philosophorum gentilium... » (*Enchiridion militis christiani*, dans *Opera omnia*, t. V, c. 7 D). Il faut donc n'en user qu'avec modération — *modice* —, en passant — *quasi in transcursu* —, sans s'y arrêter — *non autem immoretur;* d'un mot, il ne faut pas s'attarder près du rocher des Sirènes. Le danger qui menace l'étudiant des lettres antiques, c'est qu'il risque de prendre les mœurs des païens : « Verum, nolito te cum Gentilium litteris, gentilium et mores haurire » (c. 7 E). Si l'Humanisme consiste vraiment à se détourner du Christianisme pour revenir au naturalisme antique, celui d'Érasme est assez tiède. Que veut-il dire, d'autre part, en nous invitant à user des lettres anciennes « cautim ac moderate »? Que la vraie méthode d'explication des textes classiques est celle que le moyen âge avait appliquée à la Bible et qu'on lui a tant reproché d'avoir appliquée à Virgile. Il faudra donc expliquer allégoriquement et moralement, non seulement les fables (Tantale, Phaeton : *Ratio seu methodus...*, t. V, c. 82), mais même Homère : « Sed uti divina Scriptura non multum habet fructus, si in littera persistas haeresque, ita non parum utilis est Homerica Virgilianaque poesis, si memineris eam totam esse allegoricam » (*Enchiridion*, t. V, c. 7 E). Lorsqu'il demande d'éviter les poètes obscènes, ce soi-disant païen, ou paganisant, témoigne de scrupules que n'avaient pas éprouvés bien des lecteurs d'Ovide au moyen âge. Érasme y met tant de sérieux, qu'il prétend corriger les textes au nom de ses scrupules religieux : lorsqu'un texte ancien contredit l'Évangile, c'est ou qu'il est mal compris, ou qu'il cache un trope, ou que le manuscrit est corrompu (*Ratio sive methodus...*, t. V, c. AB : « aut codicem esse depravatum »). Que de prudence dans ce retour à l'Antique! On ne saurait mieux résumer sa position qu'il ne l'a fait lui-même : « Breviter, omnem ethnicam litteraturam delibare profuerit, si quidem id fiat, ut dixi, et annis idoneis, et modice, tum cautim et cum delectu ; deinde cursim, et peregrinantis non habitantis more; postremo, quod est praecipuum, si omnia ad Christum referantur » (*Enchiridion*, cap. II; c. 8 A). De cette phrase savamment construite, tous les mots portent; ceux qui sont en quête d'une définition de l'humanisme trouveront profit à la méditer. On comparera en outre utilement tout ce qu'Érasme a écrit sur ces questions, au *Doctrina christiana* de saint Augustin, dont il s'est profondément imprégné.

peu de chrétiens et d'être entouré de tant de Grecs. En un temps où l'on s'adonne avec ardeur aux études les plus curieuses et les plus difficiles, la philosophie du Christ, si profonde et si simple, est moquée par certains, négligée par la plupart, étudiée seulement par un petit nombre — *a paucis* —, et encore avec froideur — *frigide* —, comme on ferait d'une doctrine sans intérêt pour la conduite de la vie. Cependant que Platoniciens, Pythagoriciens, Académiciens, Stoïciens, Cyniques, Péripatéticiens, Épicuriens, tous les héllénisants, en un mot, possèdent à fond les dogmes de la secte dont ils se réclament, tirent le glaive pour la défendre et mourraient plutôt que de déserter leurs maîtres, ceux qui professent le Christianisme sont loin de mettre un tel cœur au service du Christ. Tout disciple d'Aristote aurait honte d'ignorer ses opinions sur les causes de la foudre, la matière première ou l'infini, questions dont ni la science ne peut faire notre bonheur ni l'ignorance notre malheur; et nous, initiés au Christ de tant de manières, liés à lui par tant de sacrements, nous ne sentons pas ce qu'il y a de honteux, d'affreux, à ignorer ses dogmes qui confèrent à tous la félicité la plus assurée (1).

Il s'en faut donc de beaucoup qu'Érasme fasse preuve d'un enthousiasme immodéré pour la pensée grecque. Comparer Aristote au Christ, c'est pour lui le fait d'une « démence impie » (2). On croirait entendre un augustinien du moyen âge protester contre les abus de la philosophie, lorsqu'il reprend à son tour le thème classique : *Christus unus magister* (3). Les méthodes qu'il préconise pour étudier les leçons de ce maître unique ne sont ni la dialectique de Socrate, ni l'analyse platonicienne, mais l'humilité, la foi, la docilité (4). Philosophie d'illettrés, lui dira-t-on, que cette acceptation pure et simple de l'Évangile. Soit, répond Érasme, mais toute grossière qu'elle est, c'est celle du Christ, celle des Apôtres, celle des martyrs (5). Rien

(1) Nous suivons ici : *Paraclesis*, t. V, c. 139 BC.

(2) « ... cum hoc ipsum impiae cujusdam dementiae sit Christum cum Zenone aut Aristotele, et hujus doctrinam cum illorum, ut modestissime dicam, praeceptiunculis conferre velle ». *Paraclesis*, t. V, c. 139 D.

(3) Par exemple, S. BONAVENTURE, *Christus unus omnium magister*, Sermo IV, dans *Opera omnia*, édit. Quaracchi, t. V, p. 567-574.

(4) ÉRASME, *Paraclesis*, t. V, c. 139 F — 140 F.

(5) « Quod si quis obstrepet, haec esse crassula et idiotica, nihil aliud huic

de plus surprenant que l'aisance avec laquelle ce raffiné accepte *haec crassula et idiotica*, rejoignant ainsi, à trois siècles d'intervalle, l' *et eramus idiotae* du Petit Pauvre d'Assise. N'allons pas imaginer, au moins, qu'il n'est pas sincère, car le but très précis qu'il poursuit est bien le rejet hors du Christianisme de la philosophie grecque que le moyen âge y a introduite, au risque de corrompre cette Sagesse chrétienne, dont saint Paul disait déjà qu'elle avait convaincu de folie la sagesse de ce monde (1). De fait, a-t-on jamais vu les Apôtres enseigner Averroës ou Aristote ? Si nous sommes chrétiens, faisons comme eux, et qu'il n'y ait rien pour nous de plus vénérable que l'Évangile (2).

Cur est nobis quidquam hujus litteris antiquius ? C'est ainsi que parle Érasme. C'est bien lui qui reproche aux théologiens du XIIIe siècle d'avoir introduit sans discernement toute la littérature profane dans l'Évangile — *quidquid usquam est profanarum litterarum huc provehentes* (3). La situation

---

responderim, nisi quod haec crassa Christus praecipue docuit, haec inculcant Apostoli, haec quantumvis idiotica, tot germane Christianos, tot insignium Martyrum examina nobis prodiderunt ». ÉRASME, *Paraclesis*, t. V, c. 141 A. Cf. *Lettre à Henri VIII*, n° 1390, éd. P. S. Allen et H. M. Allen, t. V, p. 321.

(1) ÉRASME, *Paraclesis*, t. V, c. 139 F.

(2) ÉRASME, *Paraclesis*, t. V, c. 141 D.

(3) Il serait intéressant de comparer le texte d'Érasme à certaines des interprétations que l'on a proposées de l'Humanisme. On pourrait faire l'expérience sur J. H. RANDALL, Jr., *The making of the modern mind*, Boston, Houghton Mifflin Comp. 1926. Par exemple : « The new spirit consisted at bottom in an increasing interest in human life, as it can be lived on earth... and without necessary reference to any other destiny in the beyond or the hereafter » (p. 114-115). Or Érasme écrit : « Neque vero minus inaequale praemium, quam dissimilis auctor. Quid enim inaequalius, quam mors aeterna et vita immortalis ? Quam sine fine summo frui bono in contubernio coelestium civium, et sine fine extremis excruciari malis in infelicissimo consortio damnatorum ? Atque hac de re qui dubitat, ne homo quidem est, necdum Christianus ». *Enchiridion*, cap. VIII, canon 20; t. V, c. 56 B. — Randall ajoute : « Most of all, the humanists scholars brought from their Cicero and their Greeks the happy, natural and wholesome enjoyment of the goods of natural life... ». (p. 122). Et Érasme nous a dit : « Verum nolito te cum Gentilium litteris, Gentilium et mores haurire » (voir plus haut, p. 9, note 1). — Randall écrit encore que, contre la folie de son temps, Érasme avait deux remèdes : « the wisdom of the schools of antiquity, above all his rationalized christian ethics » (p. 133-134); et nous lisons dans son texte cette protestation contre la rationalisation de l'Évangile : « et dum omnibus modis fugimus (regulam), *quidquid usquam est profanarum litterarum huc provehentes*, id quod est in Christiana philosophia praecipuum, non dicam, corrumpimus, sed quod negari non potest, ad paucos contrahimus rem, qua Christus nihil voluit esse communius ». *Paraclesis*, t. V, c. 141 E. Il est donc

est donc plus complexe que les simplifications de l'histoire littéraire ne nous permettent de le supposer. D'une part, continuant une lutte déjà violente en Italie dès le xv[e] siècle, Érasme est du parti qui veut promouvoir l'étude des « bonnes lettres » pour préparer les esprits à la lecture des Évangiles; ses adversaires sont des théologiens, surtout des moines, dont le zèle peu clairvoyant cherche à étouffer le mouvement au lieu de le diriger. Pour eux l'humanisme est toujours, et en principe, ce qu'il n'avait été que parfois et en fait, un paganisme honteux qui affiche des sentiments chrétiens pour continuer en paix son œuvre. C'est cette situation, très réelle, qui justifie le point de vue communément adopté sur la Renaissance, dans la mesure où il est justifiable. Il est donc vrai de dire qu'il y eut alors antagonisme violent entre les représentants du théologisme médiéval et de l'humanisme; ils ne se sont pas seulement combattus, ils se sont haïs. Ce qui complique étrangement la situation, et dont on ne tient pas assez compte, c'est que l'humaniste reproche au scolastique ce que le scolastique lui reproche. Érasme humaniste peut bien invoquer « saint Socrate » (1), en tant que chrétien il dénonce inlassablement dans la pensée du moyen âge la collusion de l'Hellénisme et de l'Évangile. Socrate et Cicéron sont sans doute des saints, mais seulement par ce qu'ils pressentaient du Christianisme, nullement en ce qu'ils prétendraient lui ajouter quelque chose. Leur morale était *déjà* chrétienne; le Christianisme n'a plus à être *encore* grec. C'est pourquoi l'on voit Érasme accuser sans cesse de paganisme ceux qui avaient essayé de cons-

---

assez difficile de concilier l'Érasme populaire que l'on nous offre avec celui que l'on trouve dans ses écrits. Si la Renaissance implique essentiellement une « diminution de l'idéal chrétien », Érasme n'appartient pas à la Renaissance; s'il lui appartient, elle n'implique rien de tel. Quel que doive être finalement le jugement de l'histoire, il y a lieu de rouvrir le procès.

(1) Ce texte fameux se trouve dans les *Colloquia : Convivium religiosum:* « Profecto mirandus animus in eo qui Christum ac sacras litteras non noverat. Proinde quum hujusmodi quaedam lego de talibus viris, vix mihi tempero, quin dicam, Sancte Socrates, ora pro nobis. — At ipse mihi saepenumero non tempero, quin bene ominer sanctae animae Maronis et Flacci ». Assurément, nous sommes ici bien loin de saint Augustin, et de Luther plus encore, mais fort près de Justin, qui fait de Socrate un chrétien et un martyr. — Sur la préférence d'Érasme pour le platonisme, voir *Enchiridion*, cap. II; t. V, c. 7 F — Sur l'inspiration divine de Cicéron, voir la Lettre *à J. Vlatten*, éd. Allen. n° 1390; t. V, p. 339.

truire au moyen âge une Sagesse dont la technique fût grecque et l'esprit chrétien : Occam, et derrière Occam, Duns Scot; derrière Scot, saint Thomas d'Aquin; derrière Thomas d'Aquin, Albert le Grand (1). La grandeur de saint Augustin le fait hésiter, mais le seul qu'il ait vraiment aimé sans réserves, c'est saint Jérôme, parce que c'était de tous le moins philosophe.

En présence d'une telle situation, comment ne pas se demander si la Renaissance n'a pas été, bien plutôt que la découverte du naturalisme antique, le heurt de deux aspects différents de ce naturalisme, auxquels il n'a manqué que de se savoir complémentaires pour s'accorder? Érasme veut l'Evangile pur et simple, dépouillé de ce que des siècles de théologie en ont fait (2). Soit, mais alors c'est tout Aristote qu'il faut expulser, c'est-à-dire la morale grecque, la nature grecque sur quoi cette morale repose, la dialectique grecque enfin qui l'interprète. Il faut aller plus loin : chasser le

(1) « Quid Alberto Magno, quid Alexandro, quid Thomae, quid Ricardo, quid Occam alii velint tribuere, per me sane cuique liberum est... », etc. ÉRASME, *Paraclesis*, t. V. c. 143 AB. — « Quid, quaeso, simile in Scoto ? Nolim id contumeliae causa dictum videri : quid simile in Thoma ? », *op. cit.*, c. 143 B. — « Cur major vitae portio datur Averroii quam evangelio » ?, *op. cit.*, t. V, c. 143-144.

(2) Ceci ne contredit en rien son culte des Anciens. Ce que dit le *Convivium religiosum*, c'est que Socrate était saint parce qu'il était *déjà* semblable à un chrétien; en fait, meilleur que bien des soi-disant chrétiens. Mais, précisément, s'il accepte tout ce qu'il y avait de bon, au sens chrétien, dans l'Antiquité, il refuse absolument la réduction du Christianisme au paganisme. L'Humaniste peut faire son choix dans l'Antique, à condition que l'Évangile soit sa règle de discernement; quant au commun des chrétiens, il n'a besoin que de l'Évangile, puisqu'il y trouve tout ce que l'Antiquité a de bon, et davantage, ces choses que le Christ a enseignées, mais que la sagesse des Philosophes ignorait («... quae Philosophorum sapientia non poterat... », *Paraclesis*, t. V, c. 141 D). Rien que de classique dans ce qu'il dit à ce sujet : « Affingant illi (les tenants de l'hellénisme chrétien) suae sectae principibus, quantum possunt, aut quantum libet : certe solus hic e coelo profectus est Doctor, solus certa docere potuit, cum sit aeterna sapientia; solus salutaria docuit unicus humanae salutis auctor; solus absolute praestitit quidquam unquam docuit; solus exhibere potest, quidquid unquam docuit ». *Op. cit.*, t. V, c. 139 D. Et puisqu'on a osé soutenir que le Christ d'Érasme « semble se réduire à un simple agrégat de concepts moraux » (J.-B. PINEAU, *Érasme, sa pensée religieuse*, Paris, 1923, p. 115), ajoutons encore ce témoignage : « Is qui Deus erat, factus est homo; qui immortalis, factus est mortalis; qui in corde patris erat, sese dimisit in terras ». *Paraclesis*, t. V, c. 139 E. Enfin, puisque le même historien soutient qu'Érasme a perdu de vue la personne du Christ pour ne retenir de lui qu'un enseignement moral, renvoyons le lecteur au *De contemptu mundi*, cap. X : « Quid quod et Dominum ipsum Jesum, quasi turbarum fastidio secessus... », On citerait aisément bien d'autres exemples.

divin Platon, dont la doctrine des Idées est désormais incorporée à la théologie du Verbe, et Socrate lui-même, dont la morale ne s'est fondée qu'en fondant la dialectique. Pour un ami des Anciens, que de ravages! On comprend aisément qu'Érasme lui-même ait hésité. Il sentait que sa critique laissait un vide béant entre la lecture de Cicéron et celle de l'Évangile ou de saint Paul; l'évangelisme nu de son *Enchiridion* lui semblait à lui-même un peu pauvre et il appelait de ses vœux une théologie véritable, que la *Philosophia christiana* du dominicain Javelli tentera bientôt de constituer (1). Mais la tentative même de Javelli montre bien ce qu'avait de précaire la position des théologiens hostiles à l'humanisme. De quel droit les scolastiques du XVIe siècle interdiraient-ils aux bonnes lettres de reprendre dans l'enseignement la place que Chartres leur avait accordée au XIIe siècle ? Si c'est parce qu'elles véhiculent des sentiments païens, il fallait commencer par ne pas installer Aristote au cœur de la théologie. Quoi de plus grec que l'*Éthique à Nicomaque?* Il est décidément trop tard. Quand on a emprunté à un païen sa définition de la vertu, de la justice, et qu'on l'accepte, il ne faut plus tenir l'étude des Anciens pour destructrice de la morale chrétienne. Les théologiens avaient le droit de surveiller l'humanisme, d'en redresser au besoin les déviations, mais ils n'avaient pas le droit d'en nier l'inspiration profonde, car c'était d'elle qu'ils tenaient leur existence. Deux humanismes se sont donc trouvés aux prises, dont aucun n'était assez compréhensif pour assimiler l'autre : des deux côtés, on a traité en adversaire un allié dont on ne pouvait pas logiquement se passer.



Il reste pourtant un doute. L'opposition des théologiens à l'Humanisme n'était que trop sincère; sommes-nous sûrs de la sincérité d'Érasme lors qu'il proteste contre la paganisation de l'Évangile ? Pour ma part; je ne connais pas

(1) Voir M.-D. CHENU, art. *Javelli*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. VIII, c. 535-536 et *Note pour l'histoire de la philosophie chrétienne*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XVI (1932), p. 231 — 235.

un texte qui permette de la nier; mais elle devient une certitude absolue, si l'on se souvient qu'en cela, Érasme eut toujours partie liée avec Luther. Lui qui s'engageait si peu, et que des dissentiments si profonds séparaient du réformateur, a toujours été avec lui contre l'hellénisme philosophique du moyen âge, et Luther, qui s'est retenu à grand effort de « vomir » publiquement leur opposition, n'en a reculé l'explosion jusqu'à l'éclat de la controverse sur le libre arbitre, que parce qu'il avait partie liée avec lui sur ce point essentiel. On sait assez le mépris de Luther pour la théologie scolastique (1); or, ce qu'il lui reproche, c'est justement cette même collusion de la philosophie grecque et de l'Évangile : « Un théologien non logicien »; dit-on couramment autour de lui, « c'est un monstrueux hérétique ». A quoi Luther réplique : « Formule elle-même hérétique et monstrueuse ». « Sans Aristote », dit-on encore, « on ne devient pas théologien » : « Erreur », réplique Luther, et il souligne : « Au contraire, on ne devient théologien que sans Aristote ». « Tout Aristote », ajoute-t-il plus loin, « est à la théologie ce que les ténèbres sont à la lumière »; et il précise la portée de sa remarque : « Contre la Scolastique » (2). Pourquoi lui en veut-il, et que lui veut-il ?

Il serait aisé de se débarrasser de la question en la ramenant à un débat théologique sans intérêt pour l'histoire de la

---

(1) Voir Otto SCHEEL, *Dokumente zur Luthers Entwicklung*, Tübingen, Mohr, 1911. « fabulator Aristoteles cum suis frivolis defensoribus », texte 111, p. 57. « Sed multo miror nostratium (errorem) qui Aristotelem non dissonare catholicae veritati impudentissime garriunt », t. 114, p. 57. « Ve tibi maledicta blasphemia, ut incocta est haec fex philosophiae », t. 119, p. 59. « O stulti, o Sawtheologen! », t. 263, p. 117. « Nonne ergo fallax Aristotelis metaphysica et philosophia secundum traditionem humanam decepit nostros theologos ? », t. 277, p. 123. Voir surtout la lettre extrêmement violente à J. Lang, 8 Février 1517, édit. Weimar, *Briefwechsel*, t. I, p. 88-89 : « Mitto has litteras... plenas quaestionum adversus logicam et philosophiam et theologiam, id est, blasphemiarum et maledictionum contra Aristotelem, Porphyrium, Sententiarios, perdita scilicet studia nostri saeculi... nihil ita ardet animus, quam histrionem illum qui tam vere graeca larva ecclesiam lusit, multis revelare ignominiamque ejus cunctis ostendere, si otium esset. Habeo in manibus commentariolos in primum Physicorum, quibus fabulam Aristaei denuo agere statui, in meum istum Prothea, illusorem vaferrimum ingeniorum, ita ut nisi caro fuisset Aristoteles, vere diabolum eum fuisse non puderet asserere » (Il ne reste de ce projet que la *Disputatio* citée dans la note suivante). — Même ton dans la lettre à J. Lang, 11 nov. 1517, *éd. cit.*, t. I, p. 121-122.

(2) M. LUTHER, *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517); édit. de Weimar, t. I, p. 221-228. Les thèses citées sont les nos 43, 45, 50; *op. cit.*, p. 226

philosophie. Ce débat théologique lui-même, on pourrait le simplifier pour en faciliter la liquidation. C'est ce que l'on fait souvent. Luther découvrant saint Paul et, avec saint Paul, la nécessité de la grâce, pourquoi ne pas admettre que tout se réduise à cela ? Ici encore, le problème est plus complexe et je crois qu'il importe au contraire extrêmement à l'histoire du moyen âge et de la Renaissance qu'on en précise la solution. Car toute doctrine de la grâce suppose une doctrine de la nature, et si le problème de la grâce relève de la théologie, celui de la nature intéresse au plus haut point la philosophie. Chercher ce que la réforme luthérienne condamne dans la théologie médiévale de la grâce, c'est donc chercher de quelle notion de la nature la philosophie médiévale a vécu.

Pour que Luther nous serve dans cette entreprise, il faut remonter jusqu'à la source de son grand refus. Elle n'est peut-être pas où des raisons de commodité nous induisent parfois à la situer. Que l'homme déchu ne puisse se sauver sans la grâce, nul ne croira sérieusement que le moyen âge ait laissé à Luther le soin de le découvrir. Comment d'ailleurs pourrait-on soutenir simultanément que la Renaissance ait découvert la suffisance de la nature et que le moyen âge ait ignoré la nécessité de la grâce ? Mais les faits parlent assez par eux-mêmes. Saint Thomas se demande, dans la *Somme théologique* (1) si l'on peut mériter la vie éternelle sans la grâce ? Réponse : non : L'homme peut-il mériter par lui-même la première des grâces ? Réponse : non. Pourrait-il du moins mériter par ses propres forces la réparation après la chute ? Réponse : non. Supposons enfin gratuitement reçue cette première grâce qu'il ne saurait mériter, va-t-il pouvoir mériter par lui-même d'y persévérer ? Non, toujours non. Et que l'on ne s'y trompe pas ; derrière saint Thomas il y a saint Augustin, c'est-à-dire la négation radicale de tout mérite possible, de toute bonté réelle, de toute vertu vraie, dans une nature déchue, que la grâce n'a pas encore guérie. Ni l'un ni l'autre n'ignorent la définition cicéronienne, et toute grecque, de la vertu : « une habitude de l'âme conforme à la nature, à la mesure et à la raison » (2); mais ce

---

(1) S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia IIe, qu. 114, art. 2, 5, 6, 7, 9 et 10.
(2) Citée par S. Augustin, *Cont. Julianum Pelagianum*, IV, 3, 19; Pat. lat., t. 44, col. 747. Et par S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Ia IIae, 56, 5, Resp., et

que saint Augustin reproche à Cicéron, c'est d'avoir ignoré que notre nature est blessée et qu'il ne peut y avoir pour elle de vertu digne de ce nom tant qu'elle n'a pas été guérie de ses blessures (1). Assurément, les Anciens pouvaient faire le bien, mais ils le faisaient mal, parce qu'en eux l'homme qui le faisait n'était pas bon. C'est pourquoi, lorsqu'il en arrive à porter un jugement sur les vertus des païens, Augustin le fait avec une sévérité qui pouvait difficilement être dépassée : « Fabricius sera moins puni que Catilina, non que l'un fût bon, mais parce que l'autre était encore plus mauvais » (2). Ainsi va saint Augustin, car il suit saint Paul, et, là où il n'y avait pas de foi, comment y aurait-il encore de la justice ? *Justus ex fide vivit* (*Rom.*, I, 17).

Pourtant, il est bien vrai que cela même ne suffit pas à Luther, car si la nature déchue, telle que saint Augustin et saint Thomas la conçoivent, ne peut se sauver sans la grâce, elle subsiste et peut encore quelque chose en tant que nature. C'est même pourquoi, si la grâce vient la secourir, elle redevient capable de pouvoir quelque chose pour se sauver; avec assez de grâce, elle pourrait tout. Dès que Dieu la relève, c'est bien elle qui mérite; aussi les questions de saint Thomas que j'ai citées, sont-elles précédées d'une autre qui en précise et limite le sens : « l'homme peut-il mériter quelque chose de Dieu ? » Cette fois, la réponse est oui. Ce que le thomiste maintient en effet sous l'action de la grâce, c'est une nature que le péché n'a pas détruite et que la grâce n'a pas pour effet de supprimer, mais d'accomplir en la restaurant. « Une créature raisonnable se détermine elle-même à agir, en vertu de son libre arbitre; c'est pourquoi son action est une action méritoire». Et encore : «L'homme mérite en tant que c'est par sa volonté propre qu'il fait ce qu'il doit » (3). Bien plus, à partir du moment où la grâce le rend capable de mériter, il devient capable de mériter par elle plus de grâce encore, de sorte que l'on ne saurait assigner de limites à ses possibilités de relèvement.

6, 1ª obj. Le texte de Cicéron se trouve dans le *De inventione rhetorica*, lib. II, cap. 53 : « Nam virtus est animi habitus, naturae, modo, rationi consentaneus ».

(1) S. Augustin, *loc. cit.*

(2) *Op. cit.*, art 22, col. 729 et art. 25, col. 751.

(3) S. Thomas d'Aquin, *Sum. theol.*, Iª IIªᵉ, qu. 114, art. 1, Resp., et ad 1ᵐ.

Lorsqu'il parle ainsi, saint Thomas s'appuie sur saint Bernard, saint Bernard s'accorde avec saint Anselme, qui ne fait en cela que suivre leur commun maître, saint Augustin. L'homme n'est qu'un malade à guérir, ce n'est pas un mort que l'on ne puisse ressusciter (1). Voilà pourquoi, dans les textes où il affirme le plus énergiquement la nécessité de la grâce, saint Augustin rappelle toujours la présence du sujet naturel auquel elle s'applique : « Car nous, ce que nous disons, c'est que la volonté de l'homme est aidée par Dieu à faire œuvre juste. Outre, en effet, que l'homme a été créé avec le libre arbitre de sa volonté; outre l'enseignement divin qui lui prescrit comment il doit vivre, il reçoit encore le Saint-Esprit, pour produire en son âme la délectation et la dilection de ce bien souverain et immuable qu'est Dieu »(2) Et voici le résumé de toute la doctrine : « Non pas, justifiés par la Loi; non pas, justifiés par notre volonté propre, mais justifiés gratuitement par Sa grâce. Ce n'est pourtant pas que cela se fasse sans notre volonté, mais que notre volonté est révélée infirme par la Loi, pour que la grâce la guérisse et que la volonté ainsi guérie accomplisse la Loi, sans être soumise à la Loi ni avoir besoin de la Loi » (3).

Ces textes, Luther les a connus, il s'est penché sur eux, et il les a rejetés. Lorsque saint Augustin nous dit que la réconciliation de l'homme avec Dieu, bien que toute l'initiative vienne de Dieu, ne saurait s'effectuer sans la collaboration de l'homme, il y a pour Luther une collaboration superflue. Ce qu'il veut, c'est, selon ses propres expressions, magnifier, implanter et constituer le péché, afin de magnifier implanter et constituer la grâce (4). Magnifier le péché, en le

(1) On ne saurait trop recommander, à cet égard, la lecture du très profond essai de Karl Barth, dans K. Barth und H. Barth, *Zur lehre vom Heiligen Geist*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1930 : II. *Der Heilige Geist und das christliche Leben*. Cf. « So mag eine Wunde geheilt, so kann aber nicht ein Toter auferweckt werden », *op. cit.*, p. 62. — Notons seulement que le texte de l'*Enchiridion*, 32, cité p. 61, signifie le contraire de ce qu'on lui fait dire, mais ce *lapsus* accidentel ne change rien au fond de la question.

(2) S. Augustin, *De spiritu et littera*, III, 5; Pat. lat., t. 44, c. 203. Cf. « *Non ego autem, sed gratia Dei mecum* (I Cor. XV, 9, 10) : id est, non solus, sed gratia Dei mecum : ac per hoc nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo ». *De gratia et lib. arbrit.*, V, 12; Pat. lat., t. 44, c. 889. Cf. S. Thomas d'Aquin : « Electiones autem ipsae sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio ». *Sum. theol.*, I, 83, 2, ad 4m.

(3) S. Augustin, *De spiritu et littera*, IX, 15; t. 44, c. 209.

(4) Otto Scheel, *Dokumente*, t. 240, p. 98-99.

montrant indestructible ; magnifier la grâce, car au lieu de guérir l'homme du péché, elle justifie le pécheur sans le guérir. La justice s'applique désormais à lui et le sauve sans devenir sienne — *non per domesticam, sed per extraneam justitiam* (1) ; — la grâce le répute juste, tout en le laissant pécheur; toujours impur de soi, il devient saint par Dieu. Bref, le Dieu de saint Augustin guérit une nature ; celui de Luther sauve une corruption.

Ici, nous atteignons enfin le fond du débat et l'opposition de la Réforme à la philosophie médiévale apparaît sous son vrai jour. Puisqu'il n'y a plus de nature, comment y aurait-il encore une philosophie de la nature ? De quel droit le théologien aurait-il recours aux grecs pour se renseigner sur les conditions d'une moralité et d'une liberté, qui, l'une et l'autre, ont irrémédiablement cessé d'exister depuis qu'elles furent abolies par le péché ? Mais aussi, inversement, puisqu'à leurs yeux c'est depuis sa restauration par la grâce qu'elle a vraiment recommencé d'exister, pourquoi les Pères et les philosophes du moyen âge ne se reconnaîtraient-ils pas le droit de parler de la nature et d'en parler de la seule manière qui convienne : en philosophes ? De là, sous la superstructure théologique et la Révélation qui la couronne, cette persistance de la métaphysique et de la morale antiques à travers le moyen âge, où l'on n'a voulu voir que l'illusion puérile de Chrétiens jouant aux Grecs pendant des siècles sans comprendre les règles du jeu. Luther et l'âpreté tragique de son attaque suffisent à prouver le sérieux de la partie. Il ne s'agissait de rien moins que de savoir si le surnaturalisme chrétien allait recueillir le naturalisme antique pour le compléter, ou le détruire sans retour pour s'y substituer.

Car c'est lui l'enjeu de la Réforme. Luther voit très exactement ce que l'on a fait et ce qu'il veut faire. Y a-t-il place dans le christianisme, oui ou non, pour une nature et un libre arbitre ? Si la nature est corrompue par le péché, le libre

---

(1) Otto SCHEEL, *Dokumente*, t. 241, p. 99-100. Dans le même sens, voir la lettre de Luther à G. Spenlein, 8 avril 1516 (der « unvergleichliche Brief »), dans *Briefwechsel*, édit. Weimar, t. I, p. 35-36; notamment : « Cave ne aliquando ad tantam puritatem aspires, ut peccator tibi videri nolis, imo esse. Christus enim non nisi in peccatoribus habitat ». En d'autres termes, si la grâce guérissait l'homme du péché, l'homme étant guéri, elle n'aurait plus de raison d'être.

arbitre l'est aussi ; ce qui reste est donc un *arbitre* qui n'est plus *libre* et ne peut pas le redevenir. Par la faute originelle, l'homme est immuablement fixé dans le mal. Sans doute, il conserve une volonté et cette volonté est libre de toute contrainte, Nous ne pouvons plus faire que le mal, c'est pourtant volontairement que nous le faisons. Que la grâce vienne changer le cours de notre vouloir, c'est encore bien lui qui voudra et il ne subira de ce fait nulle contrainte. La volonté n'en est pas moins désormais semblable à une monture que se disputent deux cavaliers et qui ne peut qu'aller où la conduisent le péché et la grâce. Sa spontanéité n'est plus qu'une radicale impuissance. *Qui est vis inefficax, nisi plane nulla vis* (1) ? Si cet arbitre ne peut plus rien de lui-même, que se laisser conduire, pourquoi dire encore qu'il est libre ? Disons plutôt qu'il est serf, soumis à une *necessitas immutabilitatis* qui le retient *immutabiliter captivum;* bref, c'est un mot vide : *res de solo titulo*, dont l'emploi devrait être éternellement banni de la théologie.

Lorsqu'on les considère sous cet aspect, les thèses que Luther fit soutenir en 1517 contre la Théologie scolastique, moins célèbres auprès des historiens que ses fameuses thèses sur les Indulgences étaient cependant d'une portée autrement profonde. Au lieu d'ébranler simplement une institution ecclésiastique du moyen âge, l'attaque de Luther visait l'un des organes vitaux de sa pensée. On aurait pu la nier en lançant une sorte de néo-pélagianisme. C'est même ce qui devrait être arrivé, si la Renaissance avait été cette exaltation du naturalisme antique dont on nous parle. En fait, dans la mesure où la Réforme exprime l'une des tendances profondes de ce temps, c'est exactement le contraire qu'elle a voulu faire. Pour Luther, ce sont Duns Scot et saint Thomas qui sont les pélagiens, et si la Renaissance cherche par lui à tuer la pensée du moyen âge, c'est en niant, avec la nature, la liberté et la moralité qu'elle fonde. Désormais, plus de libre arbitre : « Nous ne sommes pas maîtres de nos actes, mais serfs, du commencement à la fin. Contre les philosophes ». Plus de mérites acquis : « Nous ne devenons pas justes à force d'agir justement, mais c'est parce que nous sommes justifiés,

(1) M. Luther, *De servo arbitrio*, éd. Weimar, t. XVIII, p. 634-639. Ces pages sont essentielles pour la théologie luthérienne du serf-arbitre.

que nous faisons des choses justes. Contre les philosophes ». Or, qui nous a persuadés que notre volonté peut quelque chose, acquérir la justice en la pratiquant et, par la justice, acquérir enfin le mérite ? C'est la morale grecque, c'est-à-dire la morale païenne, à qui les philosophes du moyen âge ont livré les clefs de la théologie. Qu'on l'en chasse : « Presque toute l'*Éthique* d'Aristote est le pire ennemi de la grâce. Contre les scolastiques » (1). En amoindrissant le péché, ils ont amoindri la grâce (2), et la nature païenne a mis l'occasion à profit pour s'introduire dans le Christianisme et s'y retrancher.

---

(1) M. LUTHER, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, thèses 39, 40, 41; éd. Weimar, t. I, p. 226. Cf. « Ethica lectio (cum sit plane ad theologiam lupus ad agnum)... ». A Spalatin, 2 sept. 1518 : éd. Weimar, *Briefwechsel*, t. I, p. 196. Pour prévenir une équivoque possible, notons que l'emploi du mot *nature*, chez Luther, ne lève aucunement son opposition à la tradition médiévale; pour lui, la corruption fait désormais partie de la nature et ne peut plus en être expulsée. Certes, la nature n'est pas primitivement mauvaise, ce qui serait du manichéisme, (thèse 8), mais elle est devenue, par le péché, naturellement mauvaise (« Est tamen naturaliter et inevitabiliter mala et viciata natura », th. 9), et elle reste telle, même sous la grâce. La tendance au péché étant désormais inséparable de la nature : « sancti intrinsece sunt peccatores semper, ideo justificantur semper », « simul sunt justi et injusti », d'où le célèbre : « simul peccator et justus ». (Cf. H. STROHL, *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther*, Strasbourg, 1924, p. 29). D'un mot, selon Luther, nous pouvons bien être « réputés » justes par Dieu, mais non pas, au sens catholique du terme, le devenir : *op. cit.*, p. 27.

(2) « Nec movet, quod Latomus me ingratitudinis et injuriae insimulat in S. Thomam, Alexandrum et alios. Male enim de me meriti sunt... Thomas multa haeretica scripsit et auctor est regnantis Aristotelis, vastatoris piae doctrinae ». M. LUTHER, dans O. SCHEEL, *Dokumente*, t. 85, p. 45. Il précise ailleurs l'endroit où la contamination s'est produite : « Et dicitur (justitia Dei) ad differentiam justitiae hominum, quae ex operibus fit. Sicut Aristoteles 3. Ethicorum manifeste determinat, secundum quem justitia sequitur et fit ex actibus. Sed secundum Deum precedit opera et opera fiunt ex ipsa ». *Op. cit.*, texte 243, p. 101. Cf. le *Commentaire à l'Épître aux Galates*. II, 21; édit. Weimar, t. II, p. 503 : « Vide ergo... », et p. 504 : « Jam sequitur... ». Luther reprocherait donc en somme à saint Thomas d'avoir ruiné la théologie de la grâce, en acceptant comme vraie la doctrine d'Aristote, *Eth. Nic.*, III, 7, 1113 b 19 et suiv. — Bien entendu, saint Thomas n'a jamais admis que la justice de la grâce résulte de nos actes; au contraire, il enseigne, bien avant Luther, que la thèse d'Aristote ne vaut pas en ce qui concerne l'acquisition de la grâce, qui est instantanée : « tota justificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione : per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. Gratiae autem infusio fit in instanti, absque successione ». I II^{ae}, *Sum. theol.*, 113, 7, Resp. Comment saint Thomas pourrait-il croire que nous nous justifions nous-mêmes ? La justification du pêcheur est, en un sens, une œuvre divine *plus grande que celle de la création même*. Cf. *Sum. theol.*, I^{a} II^{ae}, 113, 9, Resp. La différence est donc ailleurs. Elle consiste en ce que, selon saint Thomas,



Il n'est aucunement question de prétendre que ce que l'on a dit d'un moyen âge ennemi de la nature et du monde soit faux, ou même exagéré. Cela est vrai et l'on saurait difficilement l'exagérer, mais c'est unilatéral. La question reste en effet de savoir qui, au moyen âge, condamnait la nature et de quelle nature il s'agissait. Dès que l'on pose la question, les noms viennent d'eux-mêmes sous la plume : ce sont Pierre Damien, Bernard de Clairvaux, tous ceux qui se sont fait les apôtres des Réformes religieuses les plus strictes que le XII[e] siècle ait connues. Telle que ces hommes la concevaient, leur fonction propre était de rappeler sans cesse l'existence et l'omniprésence du péché, la corruption de l'âme et de la nature par la faute, le péril d'oublier les blessures que la création divine a reçues et qu'elles sont à chaque instant rouvertes si l'on néglige d'y porter remède. Le monde contre lequel ils ne cessent d'écrire et de prêcher c'est, comme le dira plus tard Bossuet : « ceux qui préfèrent les choses visibles et passagères aux invisibles et aux éternelles ». Peindre le moyen âge sans ces redoutables ascètes serait le défigurer, et nul n'y songe; mais en faire des interprètes qualifiés de la philosophie médiévale serait une erreur aussi grave. S'ils ont place dans l'histoire de la philosophie, c'est en dépit d'eux-mêmes, car ils ne l'ont jamais aimée. Tout, en eux, se tendait contre elle; ils ne cessaient de rappeler ce que la raison court de dangers lorsqu'elle prétend se

---

bien que la justification gratuite prévienne notre libre arbitre elle ne se fait pas sans lui (*Sum. theol.*, I[a] II[ae], 113, 3, Resp.); d'où il résulte d'abord, que le libre arbitre participe à sa propre justification (« Unde oportet quod mens humana, dum justificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato et accedat ad justitiam ». *Sum. theol.*, I[e] II[ae], 113, 5, Resp.); ensuite que, dans la mesure où il est justifié, et où Dieu en a décidé ainsi, une certaine relation de justice et de mérite peut se rétablir entre l'homme et Dieu. Il reste vrai que c'est Dieu qui a donné à l'homme la force de bien agir, mais c'est pourtant l'homme qui agit bien : « quia creatura rationalis seipsam movet ad agendum ». *Sum. theol.*, I[a] II[ae], 114, 1, Resp. La notion aristotélicienne d'un mérite dû à l'exercice d'actes libres conserve donc, chez saint Thomas, une valeur positive, même sous la grâce qui en modifie le sens. On pourrait dire que, pour lui, la grâce est précisément ce qui permet au libre arbitre d'entrer en une sorte de relation de justice avec Dieu. Ce à quoi Luther s'oppose, bien que ce ne soit pas ce que l'on imagine parfois, n'en est donc pas moins une réalité historique.

suffire; pourtant, en face de la grandeur de saint Bernard, il y en avait une autre, celle d'Abélard, que l'ascète de Clairvaux n'a jamais tolérée, qui n'en était pas moins réelle et dont non seulement la philosophie, mais la théologie elle-même a largement bénéficié.

Allons plus loin : si l'on s'obstine à considérer le respect et l'amour de la nature comme essentiellement étrangers au moyen âge, que de choses, dans l'art et la littérature de ce temps, deviennent incompréhensibles! N'est-ce pas cette illusion qui condamne tant d'historiens à traiter en hétérodoxes, parce qu'ils exaltent la nature, des hommes qui ne l'eussent été que s'ils l'avaient méprisée? Saint Bernard condamne la sculpture, mais la renoncule, le trèfle et le genêt ornent les murs de nos cathédrales; on y voit sourire Mai, avec sa fleur et son oiseau; Juillet y aiguise sa faux avec une juste élégance; toute la ronde des œuvres et des jours, vrai miroir de la nature, se déroule au porche de Notre-Dame (1). C'est bien cela que nous y voyons, c'est bien là que nous le voyons et toutes ces choses y sont à leur place, ex-votos reconnaissants d'une nature créée, rachetée, doublement comblée. Pierre Damien peut s'élever avec force contre ceux qui pensent aux choses de la terre, mais les écrivains de notre pays y pensent sans cesse, et ils ont raison, quand ils pensent bien. Volontiers, ils s'écrieraient avec Pline : « Salut, Nature, mère de toutes choses »! En fait, ils le disent, et s'ils ajoutent qu'elle tient de son auteur tout ce qu'elle est, ce n'est pas pour la diminuer mais pour la grandir. Dans le *De mundi universitate*, Bernard Silvestre en fait le décret suprême de Dieu : *suprema decreta Dei, natura;* la fécondité bienheureuse du Verbe : *tu natura, uteri mei beata fecunditas* (2). Dans son fameux *De planctu naturae*, Alain de Lille ne l'invoque pas avec moins de ferveur :

O Dei proles, genitrixque rerum,
Vinculum mundi stabilisque nexus,
Gemma terrenis, speculum caducis,
Lucifer orbis.

---

(1) É. Male, *L'art religieux du* XIII[e] *siècle en France*, Paris, Colin, 1919, p. 69-70.

(2) É. Gilson, *La cosmogonie de Bernardus Silvestris*, dans *Archives d'Hist. doct. et litt. du moyen âge*, III (1928), p. 22.

Pax, amor, virtus, regimen, potestas,
Ordo, lex, finis, via, dux, origo,
Vita, lux, splendor, species, figura,
Regula mundi (1).

Pourtant, elle nous le dit elle-même, cette prérogative de sa puissance, la Nature ne veut pas ici se l'arroger au point de déroger à celle de Dieu; elle se professe l'humble disciple du maître suprême : « certissime summi magistri me humilem profiteor esse discipulam ». Bien plus, après avoir joint tant d'humilité à tant de magnificence, elle s'avoue le théâtre d'œuvres qui dépassent de bien loin son pouvoir : « Consulte l'autorité de la science théologique, car il faut mettre plus de confiance en sa fidélité qu'en la fermeté de mes raisons. Ce qu'atteste son témoignage fidèle, c'est qu'à mon action l'homme doit sa naissance; à l'autorité de Dieu, sa renaissance. Par moi il est appelé du non être à l'être; par lui, il est conduit à mieux être. C'est en effet par moi que l'homme est procréé, pour la mort; par lui, il est recréé, pour la vie ». Et ne croyons pas que de telles notions soient propres aux poètes médiévaux d'expression latine. Nature n'est pas moins grande dans le *Roman de la Rose :*

Mais ci ne peüst il rien faire,
Zeusis, tant seüst bien pourtraire
Ne coulourer sa pourtraiture,
Tant est de grant beauté Nature (V. 16199-16202).

Mais elle n'y est pas plus oublieuse de sa source :

Car Deus, li beaus outre mesure,
Quand il beauté mist en Nature
Il en feist une fontaine
Toujourz courant e toujours pleine,
De cui toute beauté dérive (v. 16231-16235).

---

(1) Alanus de Insulis, *Liber de planctu naturae*, Pat. lat., t. 209, c. 447. Les textes suivants se trouvent *op. cit.*, c. 445 C-446 A.

Cf. Ed. Faral, *Le Roman de la Rose et la pensée française au* XIIIe *siècle*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 sept. 1916, p. 430-457. — E. Auerbach, *Dante als Dichter der irdischen Welt*, Berlin, W. de Gruyter, 1929. Dans un très remarquable essai, Mr E. Auerbach a proposé l'expression *Vulgârantike* (sans aucun sens péjoratif) pour désigner cette survie de l'Antique au moyen âge; elle ferait pendant à celle de *Vulgârlatein*. Voir *: Dante und Virgil*, dans *Das humanistische Gymnasium*, 1921, IV-V, p. 126 - 144.

« Ce Dieu qui de beautés abonde, Quand il très beau fit ce beau monde, Dont il portait en sa pensée, La belle forme pourpensée » (v. 16724-16732), le poète n'a pas besoin que la Renaissance lui en enseigne la splendeur, puisqu'il l'affirme quatre fois en quatre vers; mais Nature, telle qu'il la conçoit, trouve toute sa gloire à servir le maître qui l'a faite et qui la prend encore pour collaboratrice : « Ce Dieu même, par sa grâce, Quand il y eut par ses devises Ses autres créatures mises, Tant m'honora, tant me tint chère Qu'il m'en établit chambrière; Servir m'y laisse et laissera Tant que sa volonté sera. Nul autre droit je n'y réclaime, Mais le mercie quant il tant m'aime, Que si très pauvre demoiselle, En si grand maison et si belle, Lui, si grand sire, tant me prise Qu'il m'a pour chambrière prise. Pour chambrière! certes, veire Pour connétable et pour vicaire, Dont je ne fusse mie digne, Fors par sa volonté bénigne Gardant, tant Dieu m'a honorée, La belle chaîne dorée Qui les quatre éléments enlace Tous inclinés devant ma face » (v. 16768-16788). S'il se tourne ici, dans le passé chrétien, vers Boèce dont il s'inspire, Jean de Meun est, dans le présent, du parti de ces maîtres qui enseignent la philosophie d'Aristote à la Faculté des Arts de l'Université de Paris. Comment en serait-il autrement? S'il y a une nature, il faut bien qu'il y ait une philosophie, et s'il y a une philosophie, à quel autre maître en demanderait-on le secret, sinon à cet « Aristote, qui mieux mit natures en note que nul homme depuis Caïn» ? (v. 18032). Voilà pourquoi la nature médiévale n'envie rien à la grâce; voilà aussi pourquoi, lorsque, dans nos anciens poètes, la Sagesse chrétienne s'entretient familièrement avec Aristote, au lieu d'y voir autant de naïvetés à pardonner d'un sourire, on ferait mieux de se rendre compte, qu'en de tels passages, c'est la conception spécifiquement médiévale de la nature qui s'exprime :

Amis, dit-elle qui me claimes
Amie, pour ce que tu m'aimes
— et en ce n'as tu rien perdu,
Car par ce t'est tout bien venu (1).

(1) Dans G. Cohen, *Mystères et moralités du manuscrit* 617 *de Chantilly*, Paris, Champion, 1920, p. 107-108.

Que l'on y songe, cette tendresse réciproque d'une grâce amie de la nature et d'une nature amie de la grâce, n'est-ce pas elle qui donne son sens le plus profond à tel roman médiéval, le *Lancelot* en prose par exemple? Non que le monde où le romancier nous introduit ne soit rempli d'embûches. A la faveur du péché, le Malin y tend partout son piège; l'homme y vit au péril de sortilèges mystérieux et, dès qu'il sort de la nature pour entrer dans les villes, le faible y est opprimé par l'injustice des forts. Mais viennent Lancelot, Bohort, Perceval, Galaad : devant les chevaliers de la grâce, la rédemption de la nature s'accomplit; les monstres expirent, les cœurs blessés par la lance de l'amour guérissent par celle d'un amour plus fort encore : semblable à la ruine de quelque château hanté, le royaume du Malin s'écroule, les «males coutumes» sont abolies, les faibles retrouvent un droit contre les forts, la justice règne; on dirait que le rameau de l'Arbre de Paradis, détaché et planté en terre par Ève, vient enfin de reverdir et va porter fruits. Ce renouveau de la terre celtique sous le printemps de la grâce est d'une vigueur telle qu'il a survécu au moyen âge : il chante dans toutes nos mémoires, même si nous ne reconnaissons plus son message. Parvenu au déclin de sa vie, Richard Wagner embrasse son œuvre d'un regard pour lui demander sa leçon dernière. Les mirages du Venusberg se sont évanouis, l'or maudit est retourné au Rhin, le chant des Maîtres chanteurs est chanté, la longue plainte d'Yseult et de Tristan elle-même s'apaise, mais la bénédiction de Parsifal descend sur le monde racheté : la nature entre pour toujours dans l'Enchantement du Vendredi-Saint.



En nous aidant à la sentir comme ils l'ont sentie, les poètes du moyen âge nous aident à la concevoir telle que ses philosophes l'ont pensée, et non seulement ses philosophes, mais aussi ses théologiens, ses mystiques. Saint Bonaventure ne croit pas que la connaissance naturelle soit la plus haute de toutes, mais il est loin de la mépriser : *cognitio rerum humanarum magna pars est nostrae notitiae* (1). Nul n'a plus

(1) « ... cognitio rerum humanarum magna pars est nostrae notitiae, quamdiu sumus in statu viae; et pro tanto ponitur in definitione sapientiae ». S. BONAVENTURE, *In III Sent.*, 35, Dub. 1; éd. Quaracchi, t. III, p. 787.

insisté que saint Bernard sur l'impuissance de la volonté naturelle, pourtant, lors qu'après avoir longuement décrit tout ce que fait en lui la grâce, il en vient à se demander ce que peut encore faire le libre arbitre, quel cri de triomphe! « Le libre arbitre, répond saint Bernard, il est sauvé » (1). A plus forte raison en est-il ainsi pour ces légions de dialecticiens, de physiciens, de moralistes et de métaphysiciens qui peuplèrent les Universités médiévales. Ce n'est pas un contresens inconscient, ni une illusion puérile qui les fait s'attacher à la pensée grecque. Ils ne sont pas devenus philosophes en dépit de leur foi religieuse, mais à cause d'elle. Si la nature d'Aristote les a facilement conquis, c'est que leur christianisme avait besoin d'elle : ils l'attendaient. De là, une certaine communauté de sentiment qui fait de tous les penseurs du moyen âge autant de membres d'une même famille. De l'époque patristique, où la spéculation médiévale se prépare, jusqu'au XIIIe siècle et même à la Renaissance, les diverses expressions de la pensée chrétienne témoignent d'une remarquable continuité (2). Assurément, on ne saurait sou-

---

(1) S. BERNARD, *De gratia et libero arbitrio*, I, 2 : « Quid igitur agit, ais liberum arbitrium ? Breviter respondeo. Salvatur. Tolle liberum arbitrium, et non erit quod salvetur. Tolle gratiam, non erit unde salvetur. Opus hoc sine duobus effici non potest, uno a quo fit, altero cui vel in quo fit. Deus auctor est salutis, liberum arbitrium tantum capax; nec dare illam, nisi Deus, nec capere valet nisi liberum arbitrium. Quod ergo a solo Deo et soli datur libero arbitrio, tam absque consensu esse non potest accipientis, quam absque gratia dantis ». — « Ita tamen quod a sola gratia coeptum est, pariter ab utroque perficitur ». *op. cit.*, XIV, 47. — « Verum haec cum certum sit divino in nobis actitari spiritu, Dei sunt munera. Quia vero cum nostrae voluntatis assensu, nostra sunt merita ». *Op. cit.*, XIV, 50. Toute la doctrine suppose, ce que Bernard affirme d'ailleurs explicitement, plus fortement même qu'aucun autre théologien du moyen âge : « Verum libertas a necessitate, aeque et indifferenter Deo, universaeque tam malae quam bonae rationali convenit creaturae. Nec peccato nec miseria amittitur, vel minuitur... ». *Op. cit.*, IV. 9.

(2) Voir, à ce sujet, le témoignage capital de K. BARTH, *op. cit.*, p. 58-62, qui constate l'existence d'un bloc doctrinal, saint Augustin-saint Thomas d'Aquin, cimenté par leur acceptation commune d'une nature stable et persistant sous l'action du péché comme sous celle de la grâce : « Und ihr Hintergrund ist jener Begriff eines Gottes, zu dem das Geschöpf als solches, in ruhend gesicherter Kontinuität steht... », p. 60. « Auf diesem Boden steht die mittelalterliche Rechtfertigungs oder vielmehr Heiligungslehre, auf diesem Boden auch die des Tridentinischen Katholizismus », p. 60. Par là le luthéranisme, comme d'ailleurs le calvinisme, s'oppose à saint Augustin, en dépit de toutes les utilisations qu'il en a tentées. Bien entendu, il s'oppose tout autant au catholicisme d'Érasme (« Quid autem aliud est Christi philosophia, quam ipse renascentiam vocat, quam instauratio bene conditae naturae ? ». *Paraclesis*, t. V, c. 141 F). Enfin, quelles que soient les différences qui les distinguent,

tenir qu'il ait alors existé un système philosophique commun; les doctrines du moyen âge sont, au contraire, d'une surprenante diversité et l'histoire a le devoir de la respecter.

---

l'Augustinisme et le Thomisme se trouvent unis désormais, même sur le plan de la philosophie pure, par ce maintien commun d'une nature *sanabilis* qui les oppose à la Réforme.

C'est un point sur lequel, au contraire de K. Barth, A. V. Müller paraît s'être trompé. Il croit prouver l'accord de Luther avec l'Augustinisme en accumulant des citations dont l'accord littéral pourrait se soutenir, mais dont le désaccord de sens lui échappe. Il est vrai que pour saint Augustin et tous les scolastiques, comme pour Luther, la justification ne fait ici-bas que commencer; que nous sommes donc toujours, sur cette terre, *justificandi* sans être pleinement *justificati*, donc aussi que le péché cohabite toujours en nous avec la justice, bien qu'il ne nous soit plus imputé, etc. (A. V. Muller, *Luthers theologische Quellen. Eine Verteidigung gegen Denifle und Grisar*. Topelmann, Giessen, 1912, p. 174). Mais, pour un disciple de saint Augustin, le péché qui cohabite en nous avec la grâce n'est pas celui dont la grâce nous justifie, c'est celui dont elle ne nous a pas encore justifiés. Sans doute, il en reste toujours à guérir en cette vie, et c'est pourquoi les formules s'accordent : *semper justificandi..;* mais la tradition catholique veut que, en tant que justifiée, l'âme ne soit plus pécheresse, au lieu que Luther exige que l'âme conserve en soi le péché même dont elle est justifiée. En d'autres termes, la grâce médiévale est une qualité qui, une fois conférée par Dieu à l'âme, devient sienne : c'est pourquoi la nature de l'âme est guérie; la « restauratio liberi concilii » n'est bien ici que partielle, mais elle est réelle (S. Bernard, *De gratia et lib. arbit.*, VIII, 26), car sa misère est vraiment, quoique imparfaitement guérie : « Sane infirmitas ejus a seipsa est, sanitas vero non a se, sed a Domini spiritu. Sanatur autem, cum renovatur ». *Op. cit.*, XII, 40. Pour saint Thomas, la justification se fait par un changement d'état : « transmutatio qua aliquis transmutatur a statu injustitiae ad statum justitiae per remissionem peccati... ». *Sum. theol.*, Ia IIae, 113, 1, Resp. Pour cet effet, la non imputation du péché ne serait pas suffisante : « et hoc quod est Deum non imputare peccatum homini, importat quemdam effectum in ipso cui peccatum non imputatur », *ibid.*, 2, ad 1m. Tel est l'effet de la grâce : « per gratiam, macula cessat » (Ia IIae, 86, 2, Resp., 87, 6. Resp., et 109, 7, Resp. C'est exactement à quoi Luther me paraît s'opposer.

A. V. Muller n'a donc pas compris la question. Sans doute, Luther admet que la justice appartient au chrétien en tant qu'il est justifié. On citerait facilement de nombreux textes à cet effet. La foi luthérienne assure donc au chrétien la possession de la justice. La question reste pourtant de savoir si la justice devient sienne en tant qu'imputée, ou en tant qu'incorporée à sa nature. Or on ne peut guère douter que la première hypothèse soit la bonne, non seulement parce qu'elle semble seule en accord avec l'esprit de la doctrine, mais à cause du parallélisme entre ce que nous recevons du Christ et ce que le Christ reçoit de nous dans l'acte justificateur. Luther dit souvent que sa justice devient notre et que nos péchés deviennent siens. Le sens de cette double imputation semble clair, chacune d'elles éclairant l'autre. Nos péchés ne peuvent vaincre dans le Christ sa propre justice; sa sainteté lui permet, et permet à lui seul de les assumer sans en périr; inversement, sa grâce devient celle du chrétien sans éliminer la corruption de la nature déchue. Parce que, même en nous, la justice de Dieu reste sienne, elle nous justifie — sans quoi elle perdrait son efficace : parce que, même dans le Christ, les péchés qu'il fait siens restent nôtres, c'est nous qui sommes justifiés — non pas « ayant

Mais cette diversité, les oppositions doctrinales réelles que l'on peut y discerner, se déploient sur le fond d'une véritable unité.

Pour s'en convaincre, il suffit de comparer brièvement les trois maîtresses positions qui départagent les écoles au XIII[e] siècle : l'averroïsme, le thomisme et l'augustinisme. Prouver qu'Averroës et ses disciples ont pris au sérieux l'ordre de la nature et de la philosophie rationnelle est une partie trop facile à gagner pour qu'il vaille la peine de la jouer. C'est en effet leur hellénisme radical qui les caractérise et les distingue des autres écoles de leur temps. Dans leur ardeur à poursuivre les causes de la nature, ils n'oublient pas la première, qui est Dieu, mais avec quelle tranquillité leur raison s'en approche! « Le premier principe est à ce monde, ce que le père de famille est à sa maison, le général à son armée ou le bien commun à la cité... Aussi, sachant que tous biens lui viennent de ce premier principe et lui sont conservés par ce premier principe, le philosophe lui voue un extrême amour, selon que le prescrit à la fois la règle de la nature et la règle de l'intelligence. Et comme chacun trouve sa joie dans ce qu'il aime, et sa joie la plus grande dans ce qu'il aime le plus; comme le philosophe aime ce premier principe d'un grand amour, ainsi qu'il vient d'être dit, c'est aussi dans le premier principe que le philosophe

---

été justifiés », mais « étant justifiés ». Cf. « Peccata sua jam non sua, sed Christi sunt. At in Christo peccata justitiam vincere non possunt, sed vincuntur : ideo in ipso consummuntur. Rursum, justitia Christi jam non tantum Christi, sed sui Christiani est. Ideo non potest ulli debere aut a peccatis opprimi tanta fultus justitia ». *In Galat.*, II, 21; édit. Weimar, t. II, p. 504. « Igitur, mi dulcis Frater, disce Christum et hunc crucifixum, disce ei cantare et de te ipso desperans dicere ei : tu, Domine Jesu, es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum; assumpsisti quod non eras, et dedisti mihi quod non eram ». *A G. Spenlein*, 8 avril 1516; éd. Weimar, *Briefwechsel*, t, I. p. 35. Cette « fiducialis desperatio sui » s'oppose rigoureusement chez Luther à la confiance du thomiste en ce que Dieu a fait de lui par la grâce, qui l'a rendu capable d'acquérir à nouveau des mérites. Du thomiste, et tout autant de l'augustinien, car s'il est vrai qu'en couronnant nos mérites, Dieu ne couronne que ses dons, les dons qu'il fait à notre libre arbitre n'en sont pas moins devenus *nos* mérites. D'un mot, dans le catholicisme médiéval, il est tout aussi vrai que dans le luthéranisme de dire que toute notre justice est *a Deo;* dans les deux cas, il est vrai de dire qu'elle en vient tout entière; dans le catholicisme patristique et médiéval seul elle produit « un effet en celui à qui le péché n'est plus imputé», un changement « réel d'état » (saint Thomas), une « rénovation » et une « guérison » de l'être même (saint Bernard), ce qu'Érasme a excellemment défini : *instauratio bene conditae naturae.*

trouve sa joie la plus grande, dans la contemplation de sa bonté, et c'est la seule joie légitime. Telle est la vie du philosophe, et celui qui ne l'a pas ne mène pas une vie droite. Or, j'appelle philosophe, tout homme qui, vivant selon l'ordre que prescrit la nature, atteint la fin dernière et la meilleure de la vie humaine » (1). Que l'on veuille bien y penser : la délectation du philosophe dans l'exercice de la raison, selon la règle de la nature, voilà l'idéal que propose aux hommes du XIIIe siècle Boèce de Dacie, maître ès-arts à l'Université de Paris. Érasme avait-il tout à fait tort de se plaindre que l'ont eût parfois oublié l'Évangile pour Aristote ? Il aurait eu pour lui, en l'occurrence, Étienne Tempier, qui n'aimait pas Boèce de Dacie, et saint Thomas d'Aquin, qui ne s'accordait ni avec l'un ni avec l'autre; mais je doute qu'Erasme lui-même, malgré le respect qu'il professe parfois pour lui (2), se fût accordé avec saint Thomas d'Aquin.

Car il est vrai que saint Thomas fut un adversaire obstiné de l'averroïsme et de l'oubli de l'ordre surnaturel, mais il fut en même temps le défenseur d'Aristote, dont la physique, la métaphysique et la morale vont d'elles-mêmes au devant de la révélation chrétienne qui les complète. La nature a ses droits, et nul ne la troublera dans leur exercice pourvu seulement qu'elle se tienne à sa place. Jamais saint Thomas ne s'est prêté aux combinaisons qui dissolvent la nature dans le surnaturel. elle n'est pour lui ni ce que le péché a fait de nous, ni ce qu'il a détruit en nous, car le péché ne peut ni constituer la nature, ni la détruire. L'essence de l'homme, voilà sa nature, et dire que le péché l'a corrompue serait dire que l'homme a cessé d'exister (3). Si donc saint Thomas ne cesse d'attaquer les averroïstes, ce n'est pas parce qu'ils admettent la subsistance des êtres naturels, reconnaissent l'existence d'un ordre de la nature et de la raison. Pour lui, comme pour eux, la vie naturelle la plus haute est celle du philosophe, la vraie béatitude temporelle est celle du sage, la vie du sage est de suivre la nature et la raison.

---

(1) M. GRABMANN, *Die Opuscula de Summo bono sive de vita philosophi, und de sompniis des Boetius von Dacien*, dans *Arch. d'hist. doctr. et litt. du moyen âge*, t. VI (1931), p. 306-307.

(2) « ... et ipse neotericorum omnium, mea sententia, diligentissimus Thomas Aquinas ». ÉRASME, *Ratio seu methodus*, t. V, c. 78 E.

(3) S. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, Ia IIae, 85, 2, Resp.

Ce qu'il leur reproche, c'est d'oublier que pour des chrétiens, et les Averroïstes faisaient profession de l'être, l'ordre de la nature est suspendu à un ordre divin, qui en est à la fois la fin et l'origine. Comment s'étonner après cela, que tranquillement assuré dans sa claire vue de la distinction et de l'harmonie des deux ordres, saint Thomas ait à son tour passé pour un païen et se soit vu accuser d'averroïsme par certains augustiniens ?

Pourtant, nous le savons désormais, les Augustiniens eux-mêmes ne sont que des païens et des grecs pour un luthéranisme conséquent (1). Il est vrai que la malléabilité de la nature aux mains de Dieu atteint avec eux sa limite extrême. On ne saurait faire un pas de plus sans la détruire; mais, justement, ce pas, ils ne l'ont jamais fait. En affirmant que notre nature est corrompue, leur doctrine ne s'arrête certainement pas aux perfections gratuites surajoutées par Dieu à notre essence : c'est bien, semble-t-il, ce que l'homme est devenu par le péché, qui constitue désormais sa définition. On dirait qu'avec saint Augustin et ses disciples, les *essences* métaphysiques ne se distinguent pas nettement d'*états* voulus par Dieu, comme si les êtres se définissaient plutôt par des statuts que par des natures, ou du moins comme si le statut des êtres était réellement intégré à leur nature et indiscernable d'elle. Il n'en est pas moins vrai que le Dieu de saint Augustin est le *naturarum auctor*, et que, selon une formule souvent citée, « il administre les natures de manière telle, qu'elles gardent le pouvoir d'accomplir leurs opérations propres ». Rien de plus logique que la condamnation globale portée contre la philosophie médiévale par la Réforme : un lien profond relie l'Augustinisme au Thomisme, par delà leurs divergences techniques, et Luther nous en atteste la solidité. Tout théologien médiéval admet comme thèse initiale nécessaire la persistance de la nature et du libre arbitre grec sous la grâce. Les averroïstes semblent parfois oublier la grâce, les Augustiniens semblent parfois oublier

(1) Il serait intéressant de chercher à quel point Luther lui-même s'est rendu compte de son opposition à l'augustinisme authentique (voir J. BARUZI, *Le commentaire de Luther à l'Épître aux Hébreux*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, XI (1931), p. 468-470) et même, plus généralement, de reprendre d'ensemble le problème de son exégèse augustinienne. La question se poserait également en ce qui concerne son exégèse de saint Bernard : Cf. p. 27, note 2.

la nature, mais saint Augustin lui-même rappelle toujours à temps que Dieu ne sauve pas l'homme sans l'homme : *nec gratia Dei sola, nec ipse solus, sed gratia Dei cum illo* (1).

S'il y a eu rupture entre le naturalisme antique et les temps modernes, elle ne peut donc avoir été l'œuvre de la philosophie médiévale, à qui Érasme et Luther reprochent également de ne l'avoir pas consommée. Ce n'est pas le XVIe siècle qui a promulgué la valeur de l'*Ethique à Nicomaque*, c'est le XIIIe, et ce n'est pas le XIIIe qui a fait aux chrétiens un crime de s'en servir, c'est le XVIe. Le moyen âge avait pu mettre les averroïstes en garde contre un usage indiscret ou prématuré de la morale d'Aristote; Grosseteste, Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, ne l'en ont pas moins traduite, commentée, enseignée; il faut attendre la Réforme, pour que la naturalisme des Anciens soit rejeté comme inconciliable avec le Christianisme. S'il est vrai que la philosophie du moyen âge ait été comme blessée à mort, le jour où la morale grecque fut publiquement décrétée ennemie de la grâce, il faut bien admettre qu'elle en avait vécu et que c'est au temps de la Renaissance que la pensée chrétienne se vit refuser le droit d'en vivre. Coupure profonde et, en ce qui concerne la Réforme, inévitable semble-il, mais aussi coupure assez surprenante de la part d'un Érasme, et que rien ne rendait necessaire soit de son côté, soit de celui des théologiens auxquels il s'opposait. On sait assez, par sa retentissante controverse avec Luther, qu'Érasme est toujours resté, contre la Réforme, le champion des droits de la nature et du libre arbitre. Héritier d'une théologie plus indulgente, non seulement que celle de Luther, mais que celle de saint Augustin lui-même, il s'accorde avec Justin pour sauver Socrate et les maîtres de la morale antique (2). Comment donc nierait-il que la

(1) Voir p. 18, note 2.

(2) L'opposition doctrinale de Luther à Érasme a commencé dès le début, avant même qu'ils eussent noué des relations personnelles. Voir les lettres de Luther à Spalatin, 19 oct. 1516 : *Briefwechsel* (éd. Weimar). t. I, p. 70-71. A Joh. Lang, 1 Mars 1512; t. I, p. 96. La plus intéressante, parce qu'elle explique pourquoi Luther évite d'exprimer publiquement leur désaccord (ils ont pour ennemis communs les scolastiques) est adressée à Spalatin, 18 janvier 1518, t. I, pp. 133-134. Quant à la conception proprement Érasmienne d'une théologie fondée sur l'union de l'Évangile et des « bonae litterae », au lieu d'être fondée, comme celle du moyen âge, sur l'union de l'Évangile et de la philosophie grecque, c'est une question qui ne saurait être examinée ici. Elle est

pensée grecque soit en accord profond avec la pensée chrétienne, et, s'il l'accorde, de quel droit s'insurge-t-il contre l'intrusion de l'hellénisme dans la pensée chrétienne, où ils se trouve de droit chez lui dès que l'on admet cet accord ?

Le cas Erasme présente ici sur le cas Luther l'avantage de nous faire toucher du doigt, non plus seulement l'existence de l'héllénisme médiéval, mais sa nature même. L'humanisme chartrain du XIIe siècle avait été comme étouffé par le pullulement des études philosophiques et théologiques; aux XVe et XVIe siècles, il est trop vrai que l'enseignement des Universités est devenu la proie d'une dialectique desséchante, que ne tempèrent aucune étude sérieuse des sciences, ni même des Lettres proprement dites. Ce n'est pas alors d'une opposition de principes, mais d'un heurt d'habitudes acquises et de vices d'esprit qu'il s'agit. Les « littéraires » montent à l'assaut des chaires occupées par les philosophes; ceux-ci les défendent tantôt par de bonnes raisons, comme lorsqu'il affirment leur droit à l'existence, tantôt par de mauvaises, comme lorsqu'ils refusent à l'enseignement des Lettres le droit d'exister. Pour expliquer la lutte fratricide qui mit aux prises l'humanisme et la philosophie médiévale, on ne doit certes pas négliger la sottise humaine, qui ne perd jamais ses droits, la routine et la paresse, qui sont des forces considérables. Les théologiens ne savaient plus ni le latin classique ni le grec, et ne se souciaient pas de les apprendre; Érasme n'a jamais compris grand chose à la philosophie, et il ne lui savait aucun gré d'une opacité dont il lui plaisait de la rendre responsable. Les uns et les autres ne faisaient rien paraître en cela que d'humain. Pourtant, à travers bien des hésitations et des repentirs, au prix de concessions mutuelles qui devaient aboutir à cette réforme pédagogique des Jésuites à quoi nous devons plusieurs de nos plus grands classiques du XVIIe siècle, théologiens et humanistes représentaient deux attitudes stables, également légitimes, nécessaires l'une

---

d'ailleurs abordée, dans des esprits différents, mais avec un sens juste de la nature du problème, par A. HUMBERT, *Les origines de la théologie moderne*, Paris, 1911, ch. IV : *Philosophia Christi;* et P. RENAUDET, *Érasme, sa pensée religieuse et son action d'après sa correspondance* (1518-1521), Paris, F. Alcan 1926.

et l'autre, assez proches pour devoir finalement s'entendre, assez distinctes pour pouvoir éventuellement s'opposer. L'opposition de Luther à la théologie médiévale, c'est la condamnation de tout humanisme : elle devait donc atteindre un jour Érasme même; la lutte d'Érasme contre les théologiens et des théologiens contre Érasme, n'est que le heurt accidentel de deux humanismes qui n'avaient besoin que de se reconnaître pour s'accorder.

Érasme et les Humanistes travaillaient en effet à l'instauration d'un héllénisme bien différent de celui de saint Thomas et même, en un sens, tout opposé. Ce vers quoi la Renaissance se dirige, à travers toutes les hésitations et réminiscences médiévales que l'on voudra, c'est vraiment une Antiquité que le moyen âge n'avait pas connue ou qui ne l'avait pas intéressé comme telle. Érasme ne songe pas à la faire revivre tout entière; il n'en retiendra, lui aussi, que ce qui peut s'en accorder avec le Christianisme; sa « praeparatio evangelica » viendra progressivement remplacer dans les Universités les stériles discussions dialectiques, si étrangères à l'esprit de l'Évangile et de profit petit ou nul pour la vie morale. Du moins, ce qu'il retiendra ainsi de l'Antiquité, ce sera vraiment ce qu'elle fut dans le passé et toute sa valeur tiendra à ce qu'elle sera traitée comme passée. Non point certes comme périmée, car c'est justement en traitant le passé comme tel que l'histoire le rappelle à la vie; mais la vie que lui confère l'histoire est à la fois féconde et arrêtée. Ce qu'elle nous rend ne nous instruit, que parce qu'il s'offre à nous comme une forme de vie à jamais révolue et dont rien désormais ne saurait faire qu'elle ait été différente de ce qu'elle fut. A Érasme, nous devons les méthodes d'investigation scrupuleuses, la critique des textes et des documents que nous mettons aujourd'hui au service de l'Inde, de la Grèce, de Rome, de la littérature médiévale elle-même. Nous lui devons plus encore. L'humanisme, ce n'est pas seulement l'histoire, c'est surtout la sympathie de l'homme pour l'homme qui l'anime, le goût qui la guide, la joie enfin qui la récompense, lorsqu'au terme d'une patiente recherche elle étreint un fragment d'humain qui était perdu et qui vient d'être retrouvé.

Seulement, par une contre partie nécessaire, l'histoire ne rend le passé à lui-même qu'en lui interdisant de changer;

or changer, c'est durer, c'est vivre. Le latin du moyen âge n'était plus celui de Cicéron, mais c'est justement parce que ce latin vivait encore. L'Humanisme en a fait une langue morte; il s'y est enseveli dans son triomphe. Ne serait-ce pas la même chose qui s'est alors produite dans l'ordre de la philosophie? L'Humanisme ne fut-il pas, bien plutôt que la découverte de la pensée grecque, une tentative pour la soustraire à la juridiction de la philosophie et la soumettre à celle de l'histoire, au risque d'en faire, elle aussi, une morte? Pas plus que Luther, Érasme ne se bat donc contre un fantôme; c'est le même adversaire qu'il attaque, bien qu'il ne l'attaque pas pour les mêmes raisons. On a dit souvent, et il est en un sens vrai de dire, que le moyen âge est resté presque complètement étranger à l'histoire, du moins telle que la Renaissance allait l'entendre et que nous l'entendons encore aujourd'hui. Son humanisme est très différent de l'humanisme historique du passé qui caractérise la Renaissance; c'est un humanisme du présent, ou, si l'on préfère, de l'intemporel. Lorsqu'il se retourne vers la philosophie médiévale, Érasme n'y reconnaît pas plus la philosophie grecque, qu'il ne reconnaît le latin dans la langue où elle s'exprime. Il a raison : Platon, Aristote, Cicéron, Sénèque, n'y sont plus tels qu'ils furent; mais il a tort, car ce sont bien eux qui y sont, tels qu'ils y vivent encore et, en vivant, changent. C'est même parce qu'ils n'y sont pas encore morts, qu'ils y sont si difficilement reconnaissables. Ce qu'Albert le Grand ou saint Thomas d'Aquin leur demandaient, ce n'était pas tant de leur dire ce qu'ils avaient été jadis, en Grèce ou à Rome, que ce qu'ils étaient encore capables de devenir, ce qu'eux-mêmes fussent devenus, s'ils eussent vécu au XIIIe siècle, en terre de Chrétienté. Que dis-je? Ils y sont; ils s'y survivent. L'historien qui les y rencontre est sans cesse partagé entre l'admiration pour la profondeur avec laquelle les penseurs du moyen âge les interprètent, et l'inquiétude de l'archéologue devant un bas relief qui se mettrait soudain à vivre et à changer. Supprimez Platon et Aristote, que restera-t-il de la philosophie médiévale? Mais comme l'Alexandre des Chansons de geste est un Charlemagne qui conduit ses barons à la bataille, ainsi, et plus profondément encore, Platon et Aristote survivent en saint Bonaventure et saint Thomas

parce qu'ils adoptent leur foi et leurs principes. Absorbé dans l'intensité du présent, le penseur du moyen âge n'a pas le temps de s'intéresser au passé comme tel. De l'antique, il ne retient que l'éternel présent et ce que soustrait au temps sa permanence même. « Quelle différence, demande un jour à maître Alcuin l'élève Charlemagne, y a-t-il donc entre les païens et les chrétiens ? » — « Aucune, répond le maître, sauf la foi et le baptême ». Et en effet, pour tout le reste, ce sont des hommes (1).

Voilà, si je ne me trompe, contre quoi s'est rebellé chez Érasme le goût passionné de la différence historique et voilà aussi la question qui se pose, lorsqu'on regarde le moyen âge à la lumière des faits qui viennent d'être analysés. Dire que le surnaturel s'y soit substitué à la nature, c'est une contradiction dans les termes, car un surnaturel est *sur* un naturel. Dire que la philosophie grecque n'y ait été qu'un revêtement superficiel de la théologie, c'est s'inscrire en faux contre Érasme et Luther, c'est-à-dire annuler, en même temps que le témoignage du moyen âge, celui de l'Humanisme et de la Réforme. La seule manière de poser le problème, en tenant compte de tous les faits, est donc de se demander, si la philosophie médiévale ne serait pas le suprême épanouissement de la philosophie grecque, transplantée en terre de chrétienté, avant son passage à l'état historique ?

Érasme lui-même a fini par se le demander. Vieilli, effrayé par le développement imprévu de ce qu'il nomme la « tragédie » luthérienne, il en arrive à comprendre de quel côté devraient être ses alliés véritables. Réclamant avec plus de force que jamais l'entente d'une théologie plus simple, plus lettrée et d'un humanisme plus spéculatif, il s'aperçoit par là-même que si la pensée grecque n'est pas encore morte, c'est au Christianisme du moyen âge qu'elle le doit : *nam quod Aristoteles hodie celebris est in scholis, non suis debet, sed Christianis : periisset et ille, nisi Christo fuisset admixtus* (2). Le sauvetage d'Aristote par la philosophie du Christ, quel plus beau programme d'études ?

---

(1) Cet « état » médiéval de l'Antique me semble concorder exactement avec le « Vulgärantike, » que Mr E. Auerbach a si fermement défini dans le remarquable article cité p. 24, note 1.

(2) ÉRASME, *Lettre à Henri VIII*, édit. Allen, n. 1381 ; t. V, p. 319, l. 302-303.

Je suis heureux de le recevoir des mains d'Érasme. *De transitu hellenismi ad Christianismum*, pour un tel programme, quel plus beau titre ? C'est Guillaume Budé qui me l'offre, et je l'accepte avec reconnaissance. Il ne reste donc plus désormais qu'à se mettre à l'œuvre, à redescendre des vues d'ensemble vers l'humble détail des faits, pour discerner, dans l'Antique qui dure, le Chrétien qui le travaille du dedans et le transforme. Puisse l'humanisme d'Érasme et de Budé, nos maîtres, puisqu'il s'ouvre généreusement aujourd'hui aux philosophes du moyen âge et leur fait place, m'apprendre à les faire revivre tels qu'ils furent; mais puissent-ils eux-mêmes m'enseigner à rejoindre sous le temps la permanence des idées pures et, dans cette chaire d'histoire de la philosophie, à ne trahir ni l'histoire, ni la philosophie.

Étienne GILSON.

DATE DE LA MORT
DE GUILLAUME D'AUXERRE
(3 NOV. 1231)

Je n'ai pas connaissance que l'on ait discuté d'un peu près la date de la mort de Guillaume d'Auxerre depuis que B. Hauréau a pris position pour la dernière fois sur ce sujet en 1890 (1). Si l'on consulte deux grands ouvrages d'information, comme le *Répertoire des sources historiques du moyen âge* d'Ulysse Chevalier (2), ou le *Grundriss der Geschichte der Philosophie* d'Ueberweg-Geyer (3), on trouve chez le premier la date de 1230 et chez le second celle de 1231-1237. La première est inexacte; la seconde un peu flottante, et encore je ne suis pas sûr que l'on ait pas imprimé 1237 pour 1247, qui est la date ultime envisagée par Hauréau.

La date de 1230 provient de la chronique d'Albéric de Trois-Fontaines, un contemporain peut-on dire de Guillaume d'Auxerre, puisqu'il est mort une vingtaine d'années après lui et qu'il a conduit sa chronique jusqu'en 1241 (4). Sous la date de 1230, Albéric écrit : *Mortuus est Rome Magister Guilelmus Autisiodorensis, theologus nominatissimus et in questionibus profundissimus, cuius habetur magna summa theologica et eius abbreviatio quam fecit episcopus Florentie magister*

(1) *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la bibliothèque nationale*, Paris, I (1890), p. 351-53. Hauréau avait traité antérieurement de Guillaume d'Auxerre dans *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale*, Paris, XXI (1865), 2e Part., p. 21-28; XXXI (1886), 2e Part., p. 288-91. Cette note était déjà écrite quand j'ai pu consulter l'ouvrage de M. Ottaviano, *Guilielmo d'Auxerre*, Roma, 1931. L'auteur admet aussi la date de 1231 pour la mort de Guillaume.

(2) *Bio-bibliographie*, Paris, 1905, col. 1930.

(3) *Die patristische und scholastiche Philosophie*, Berlin, 1928, p. 363.

(4) Potthast A. *Wegweiser durch die Geschichtswerke des europaischen Mittelalters*, Berlin, 1898, I, p. 29.

Andegus Papiensis(1). Ainsi donc, d'après Albéric, Guillaume d'Auxerre est mort en 1230 et en cour de Rome. J'ai eu l'occasion d'exposer jadis comment Guillaume d'Auxerre avait été envoyé à Rome à la suite de la dispersion de l'université de Paris en 1229 (2). J'avais constaté que Guillaume était mort à la curie, à raison des lettres de Grégoire IX qui font mention de lui et de sa présence près du pape et, constatant que l'envoyé de l'université ne peut pas être mort en 1230, j'avais conclu : « La mort doit donc être reculée au moins d'une année », c'est-à-dire jusqu'en 1231. Je n'avais pas toutefois examiné le problème de plus près (3).

Hauréau, qui a connu et le texte d'Albéric de Trois-Fontaines et les lettres de Grégoire IX qui constatent la présence de Guillaume d'Auxerre à Rome en 1231, écrit en conséquence de cet état de choses : « Aubry se trompe lorsqu'il le (Guillaume) fait mourrir en 1230. Guillaume mourut, cela paraî t certain, dans la ville de Rome, mais plus tard. La date de sa mort est incertaine. Il nous est néanmoins prouvé qu'il avait cessé de vivre plus ou moins de temps avant l'année 1247 » (4). Pour ce terminus *ad quem* Hauréau fait appel au témoignag de Salimbene qui, passant à Auxerre à cette date, visite la maison du célèbre théologien dont il parle comme d'un maître déjà mort, sans aucune indication plus précise à ce sujet (5). Hauréau est finalement amené à conclure : «Guillaume mourut peut-être durant un autre voyage qu'il dut faire en cour de Rome, après avoir revisé la *Physique* pour expliquer son travail » (5)..

(1) *Mon. Germ. Hist., SS.*, XXIII, p. 927-28.

(2) *Siger de Brabant et l'averroïsme au XIII*e *siècle*, Louvain, I (1911), p. 21.

(3) *Loc. cit.*, p. 22, n. 1.

(4) *Notices et extraits de quelques manuscrits*, I, p. 352. En réalité 1248.

(5) *Chronica*, Parmae, 1857, p. 89; dans l'édition des *Mon. Germ. Hist. SS.*, XXXII, 1905-13, éd. O. HOLDER-EGGER, p. 214. Il est curieux d'entendre le récit de Salimbene : Magister Guilielmus, qui fecit Summam et de ecclesiasticis offitiis aliam Summam, de civitate Altisiodorensi extitit oriundus; cuius domum frequenter intravi. Hic magister Guilielmus, ut referebant michi sacerdotes de episcopatu Altisiodorensi, magnam gratiam habuit disputandi. Nam, quando disputabat Parisius, nullus disputabat melius eo. Fuit enim magnus logycus et magnus theologus; quando vero intromittebat se de predicatione, nesciebat quid diceret, et tamen multas bonas distinctiones in Summa sua posuerat. l. c., éd. des *Monumenta*. Holder-Egger fait mourir Guillaume en 1230, en se référant à Albéric (p. 214, n. 4). — On ne connaît pas de questions disputées attribuées à Guillaume d'Auxerre. Le texte de Salimbene et celui d'Albéric nous obligent à considérer la somme de Guillaume comme constituée par ses disputes théologiques. Diverses données nous invitent à voir dans les

Rien n'est moins vraisemblable qu'un second voyage de Guillaume en cour de Rome. Il n'est resté aucune trace documentaire et le projet de révision des œuvres d'Aristote n'eut pas de suite (1). A mon avis, Hauréau a eu tort d'abandonner le témoignage d'Albéric, car si celui-ci est inexact, il l'est beaucoup moins qu'il ne paraît au premier abord. Examinons le cas.

Depuis la publication du cartulaire de l'Université de Paris par Denifle et Chatelain, il est aisé de suivre le but et la et la chronologie du voyage de Guillaume d'Auxerre à la curie romaine. Le 2 avril 1230, Grégoire IX écrit à saint Louis pour lui annoncer l'arrivée à la curie romaine de ses deux envoyés Guillaume et Étienne Baatel : *nuntios tuos cum litteris regiis ad nostram presentiam accedentes solita benignitate recepimus* (2). Si Guillaume est déjà à Rome le 2 avril, il a dû partir de Paris au moins un mois plus tôt, c'est-à-dire dans la seconde moitié de février 1230.

Le 23 avril 1231, Grégoire IX charge Guillaume d'Auxerre et deux autres maîtres parisiens d'entreprendre la correction des ouvrages d'Aristote dont l'enseignement avait été prohibé à Paris par le concile provincial de 1210 (3).

Enfin, la mission de Guillaume près du souverain Pontife étant achevée, Grégoire IX écrit à saint Louis le 6 mai 1231 pour lui recommander Godefroy de Poitiers et Guillaume d'Auxerre, *vita, scientia et doctrina preclari*, auxquels il donne l'ordre de rentrer à Paris pour y reprendre leur enseignement : *de mandato nostro redeuntes Parisius ad regendum* (4).

Ainsi donc la mission de Guillaume d'Auxerre près de Grégoire IX a occupé son temps depuis février 1230 jusqu'au 6 mai 1231, date à laquelle le pape annonce l'ordre de son retour à Paris, pour y reprendre l'enseignement. L'expédition de l'affaire confiée à Guillaume a donc pris toute l'année 1230, à peu de chose près, et les quatre premiers mois de l'année suivante. Il n'est donc pas étonnant qu'Albéric de Trois-

---

commentaires sur les Sentence des maîtres du XIIIe siècle une suite de questions disputées pendant qu'ils étaient bacheliers sententiaires.

(1) *Siger de Brabant*, I, p. 21 sq.

(2) DENIFLE-CHATELAIN, *Chart. Univ. Paris.*, I, n° 74, p. 132.

(3) *Loc. cit.*, n° 87, p. 143.

(4) *Loc. cit.*, n° 90, p. 145. La même lettre et sous la même date est adressée à Blanche de Castille, *l. c.*, n° 91, p. 146.

Fontaines ait placé sous la date 1230 la brève notice qu'il consacre à Guillaume d'Auxerre. Ce qui aura, semble-t-il, le plus frappé le chroniqueur, c'est la mission du maître, parisien, qui est bien de 1230 et qui s'est achevée par sa mort en cour de Rome. Au moment du retour, Guillaume aura été saisi par la maladie à laquelle il a succombé quelques mois plus tard, ainsi que nous aurons à le déterminer.

Il n'y a pas lieu de mettre en doute l'information d'Albéric touchant la mort de Guillaume d'Auxerre à Rome, puisque son voyage et son long séjour à la curie sont indubitablement établis. Nous avons toutefois une confirmation de la chose dans une intéressante note, jointe à l'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille dans le manuscrit latin 8299 de la bibliothèque nationale de Paris. Elle nous apprend que Guillaume a composé une glose à l'*Anticlaudianus*, qu'il est mort à la curie romaine, où il expédiait une affaire pour l'université de Paris et son anniversaire est encore célébré par l'université (1). Nous voyons ici clairement, non seulement que Guillaume d'Auxerre est mort à Rome, mais encore que l'événement est lié à la mission que le célèbre maître y remplissait pour l'université et que celle-ci continue à célébrer son anniversaire.

Il n'y a donc pas lieu d'en douter, me semble-t-il, Guillaume d'Auxerre est mort à Rome, en 1231, au terme de la mission que lui avait confiée saint Louis pour le rétablissement de l'université partiellement dispersée depuis 1229 et que Grégoire IX restaura par ses lettres du 13 avril 1231 (2).

Peut-on apporter plus de précision à la date de la mort de Guillaume d'Auxerre ?

Depuis la fin du dix-septième siècle, Du Boulay, dans son *Histoire de l'université de Paris* a indiqué le 3 novembre comme date du jour de la mort de Guillaume d'Auxerre. Les comptes des procureurs et le calendrier du recteur de l'université assignaient ce jour comme celui de l'obit de l'ancien maître que célébrait l'université (3). Depuis lors

---

(1) Glossavit ipsum (Anticlaudianum) magister Ws. Altisiodorensis, qui, pro expeditione negotii universitatis Parisiensis, in curia Romana decessit. Cujus anniversarium adhuc celebratur Parisius ab universitate. Bibl. nat. lat., 8299, fol. 15; Hauréau, *Notices*, I, p. 351.

(2) *Chart. Univ. Paris.*, I, n° 79, p. 136.

(3) BULAEUS, C. E. *Historia universitatis Parisiensis*, Parisiis, 1665-1675, t. III, p. 683.

cette information a été acceptée sans discussion par ceux qui ont voulu fixer le jour de la mort de Guillaume d'Auxerre. Tels l' *Histoire littéraire de la France* (1) et les éditeurs du *Cartulaire de l'université de Paris* (2). Cette même information nous pouvons aujourd'hui la lire dans l'ancien calendrier de la nation des Français de l'université, maintenant qu'il a été édité par H. Omont avec le cartulaire de cette même nation (3). On lit au 18 octobre, mais c'était là une simple annotation marginale, *In crastino Animarum fiet anniversarium magistri Guillelmi de Auseurre*. A cet anniversaire est joint celui de Robert de Sorbon qui se célèbre le lendemain de la Saint-Martin, c'est-à-dire le 12 novembre (4). L'anniversaire des Trépassés tombant le lendemain de la fête de la Toussaint, c'est-à-dire le 2 novembre, l'obit de Guillaume d'Auxerre qui est le jour suivant est donc bien du 3 novembre. Personne, à ma connaissance, n'a soulevé de doute sur l'identification de cet anniversaire avec la date de la mort de Guillaume. Cependant le fait que l'anniversaire de Guillaume d'Auxerre est placé le lendemain même de la fête des Morts pourrait porter à croire que l'université lui a assigné ce jour parce qu'elle ne savait pas exactement le jour du décès du maître. Pareilles incertitudes ne sont pas rares au treizième siècle. J'ai eu l'occasion de citer le cas d'Adenolphe d'Anagni, neveu de Grégoire IX, maître en théologie à Paris et chanoine de Notre-Dame. Retiré chez les chanoines de Saint-Victor dont il avait finalement pris l'habit, il y mourut en 1289 ou 1290. Or, l'obituaire de Notre-Dame donne la date du 6 mars et celui de Saint-Victor, celle du 2 avril (5). Au dire de l'*Histoire littéraire de la France*, « le jour du décès de Guillaume n'est pas indiqué dans les obituaires de Beauvais et d'Auxerre » (6), bien qu'il eût été archidiacre dans ce premier diocèse, et qu'il eut fondé dans l'Église d'Auxerre, au temps même où il allait partir

---

(1) Tome XVIII, p. 117.
(2) Tome I, n° 74, p. 132, not. 1.
(3) *Le « Livre » ou « Cartulaire » de la nation de France de l'université de Paris*, dans *Mémoires de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, Paris, XLI (1914), pp. 1-130.
(4) *Loc. cit.*, p. 44.
(5) *Revue Thomiste*, 1928, p. 154, n. 1.
(6) Tome XVIII, p. 117.

pour Rome, en février 1230 (1), un service anniversaire à célébrer après sa mort. L'âge ou l'état de santé de Guillaume lui faisait peut-être pressentir la possibilité de sa fin prochaine; mais un voyage toujours difficile et la perspective d'un séjour assez prolongé à la curie romaine justifieraient suffisamment un pareil acte de prévoyance.

Arrêté par la maladie, au temps même ou Grégoire IX annonçait à saint Louis, le 6 mai 1231, le départ de Guillaume pour Paris, notre maître aura langui pendant quelques mois et sera mort à Rome un mois ou deux avant le début de novembre. L'université aura appris l'événement sans en connaître la date exacte. Sans doute, il n'est pas impossible qui l'on meure le lendemain même de la fête des Trépassés et Guillaume d'Auxerre aurait pu être dans ce cas; cependant les conjonctures que j'ai signalées me font croire qu'il serait quelque peu risqué de prendre la date du 3 novembre, comme une donnée certaine. En tout cas on peut affirmer sans crainte d'erreur que le délégué universitaire près de Grégoire IX s'est éteint, à Rome, à l'automne de 1231.

Nous pouvons nous demander encore à quel titre l'obit de Guillaume d'Auxerre se trouve inscrit au calendrier de l'université de Paris. Nous sommes là, en effet, en présence d'une pratique très rare. On ne trouve au calendrier de la nation des Français de l'université de Paris que deux autres obits : ceux de Robert de Sorbon, le fondateur du célèbre collège pour l'entretien des maîtres pauvres de la faculté des arts qui veulent étudier la théologie, et de Robert d'Harcourt, évêque de Coutances († 7 mars 1315) (2). D'autre part, il n'y avait pas de fondation d'obits à l'université et nous avons vu que Guillaume s'était assuré son service anniversaire au chapître d'Auxerre. Une seule possibilité existe pour expliquer la célébration d'un office pour le repos de Guillaume d'Auxerre par l'université de Paris : l'éminent théologien était mort au cours d'une mission officielle à la curie

(1) *Loc. cit.*, p. 117. Dans le cartulaire de l'église d'Auxerre l'acte de fondation est de février 1229; mais il semble que cette date est d'ancien style et qu'on doit lui substituer celle du nouveau, c'est-à-dire 1230, à raison de la coïncidence de la fondation et du départ pour Rome qui sont l'une et l'autre du mois de février.

(2) OMONT, *l. c.*, pp. 37 et 45.

romaine pour promouvoir les intérêts des maîtres et étudiants parisiens et ceux-ci, liés par la reconnaissance pour les services rendus, inscrivirent comme une obligation de la corporation la célébration annuelle à perpétuité de l'obit de Guillaume.

J'ai cité plus haut la note d'un manuscrit de l'*Anticlaudianus* qui nous apprend que l'université continuait à célébrer l'anniversaire de Guillaume d'Auxerre. Encore que j'ignore la date de cette annotation il n'est pas douteux que cette pratique dut se poursuivre longtemps. En tout cas, elle est liée à un événement universitaire qui marque le début des troubles auxquels est associé le nom de Siger de Brabant. C'est à l'occasion des vigiles que le corps universitaire célébrait pour Guillaume d'Auxerre chez les Prêcheurs qu'éclata la rixe entre la nation des Français et les trois autres nations et que Siger fut inculpé de voies de fait (1). Les vigiles se célébrant la veille de l'office, c'est donc dans la soirée du 2 novembre 1266 que l'altercation s'est produite.

Comme l'obit de Guillaume avait lieu chez les Prêcheurs parisiens on pourrait soulever le problème de la translation possible du corps du défunt de Rome à Paris. Nous savons en effet par la convention de 1221, passée entre les Prêcheurs et l'université, que les premiers s'engagent à accorder la sépulture chez eux aux maîtres qui mourront à Paris dans l'exercice de leurs fonctions professorales. Aurait-on ramené

(1) *Siger de Brabant*, I, p. 80 sq. Depuis la publication de mon étude R. Poupardin a édité sous ce titre : *Documents relatifs au conflit de* 1266 (Bulletin de la Société de l'Histoire de Paris et de l'Ile-de-France, 36e année — 1909, pp. 57-64) deux documents qui me paraissent n'en avoir primitivement formé qu'un seul et qui représentent le mémoire justificatif de la nation des Picards aux allégations de la nation des Français. Il est adressé au cardinal légat Simon de Brion. Cette double pièce fournit de nouveaux détails sur la singularité du conflit. Comme Siger de Br. revient à l'ordre du jour, je tirerai quelques lignes parmi les plus intéressantes de la défense des Picards : « Magister Sigerus, nationis Picardorum, semper paratus fuit et adhuc est purgare se secundum dictum arbitrorum quod nunquam conscius extitit nec consensum [prebuit ut] dictus Guillelmus Tullensis canonicus aliquatenus caperetur » (p. 60). Je supplée hypothétiquement les mots entre crochets qui manquent dans le parchemin déchiré. — « Ad octavum sic : quod si aliqua injuria facta fuerit magistri Gallicane nationis, in vigiliis pro memoria magistri Guillelmi Autisiodorensis apud Predicatores, hoc nunquam natio Picardorum precepit fieri nec ratum habuit. Unde natio Gallicorum agat contra dictos injuriatores, si voluerit, et natio Picardorum libenter super hoc faciet quod de jure debebit eis per justiciam primitus condempnatis ». pp. 61-62.

à Paris la dépouille mortelle de Guillaume et l'aurait-on enseveli chez les Prêcheurs ? Sans être impossible la chose est peu vraisemblable. Au XIIIe siècle on transportait de loin les restes des seuls grands personnages (1), et on ne voit pas qui aurait eu intérêt à agir ainsi pour le célèbre maître.

En réalité l'université a établi la célébration perpétuelle de l'anniversaire de Guillaume d'Auxerre parce que celui-ci est mort au service de l'université. C'était un acte de reconnaissance à l'égard du maître qui avait achevé sa course loin de son pays, après une longue et grave mission pour promouvoir les intérêts des écoles parisiennes.

Que l'on célébrât chez les Prêcheurs l'obit de maître Guillaume la raison en est dans la place que tenait le couvent de Saint-Jacques dans les exercices religieux de l'université (2) et en particulier dans le droit qu'aurait eu Guillaume à y être enseveli s'il était mort à Paris, conformément à la convention de 1221 déjà signalée (3).

---

(1) J'ai touché cette question dans *La canonisation de S. Thomas d'Aquin*, voy. *Mélanges Thomistes*, Le Saulchoir, Kain, 1923 (*Bibliothèque thomiste*, III), p. 18, n. 2.

(2) C'était à Saint-Jacques que se tenaient le sermon et la collation universitaires du dimanche et la sonnerie conventuelle du couvent réglait une bonne partie de la journée scolaire du quartier latin.

(3) Et in signum reverentie et recognitionis, quod locum ipsum teneant [Predicatores] a nostra Universitate tanquam a domina et patrona, *ipsi nos recolligunt* nostrosque successores in participationem generalem et perpetuam omnium orationum et beneficiorum suorum *tanquam confratres suos*. Insuper singulis annis in crastino festivitatis beati Nicholai missam solempnem in majori altari presente conventu pro vivis magistris et scolaribus necnon et conservatione studii Parisiensis, in crastino vero purificationis beate Marie virginis cum eadem solempnitate missam pro illis, qui de Universitate nostra Parisius decesserint celebrabunt. Preterea pro quolibet magistro, cujuscumque facultatis fuerit de nostris, qui in officio regendi Parisius decesserit, tantum facient solempniter, quantum facerent pro uno de fratribus suis defunctis. Et quilibet sacerdos de eis celebrabit missam pro eo, et prior eorum faciet legi tria psalteria pro eodem. Si vero ibi elegerit sepulturam, si fuerit theologus, sepelient eum in capitulo suo; si autem alterius facultatis, in claustro. DENIFLE-CHATELAIN, *Chart. Univ. Paris.*, I, n^{e} 42, p. 99. En vertu de cette convention tous les maîtres de l'université, morts dans l'exercice de leur charge, avaient droit à la sépulture au couvent de Saint-Jacques. Il n'est donc pas nécessaire de recourir à l'hypothèse d'une prise d'habit de l'ordre au moment de la mort, pour expliquer la présence de la tombe d'un maître séculier chez les prêcheurs parisiens. J. DESTREZ, *A propos d'un répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, III, (1931), p. 420.

Le Saulchoir. P. MANDONNET, O. P.

THEMISTIUS ET SAINT THOMAS D'AQUIN

Contribution à l'étude des sources et de la chronologie du Commentaire de Saint Thomas sur le DE ANIMA

Au R. P. Gabriel Théry, O. P.,
en signe de reconnaissance
et d'amitié profonde. M. D.

Depuis les savants travaux du R. P. Mandonnet et de ses disciples, ainsi que de Mgr Grabmann, le problème de la chronologie des œuvres de saint Thomas, d'une aridité historique exceptionnelle, mais dont l'importance, impondérable à première vue, s'avère considérable dès qu'on envisage la constante progression en profondeur de la pensée du Docteur Angélique, est entré dans une phase décisive. Quelques traités se dérobent cependant à l'investigation et demeurent rebelles à toute collocation certaine : parmi eux, il faut placer le *Sancti Thomae Aquinatis in Aristotelis librum de Anima Commentarium* (1).

Mgr Grabmann estime que ce Commentaire est postérieur à 1270; en effet, au livre III, on lit : *Sunt autem plura alia quae contra hanc positionem (i. e. contra eos qui conati sunt adinvenire aliquem modum, quo illa substantia separata, quam intellectum possibilem dicunt, continetur, et uniatur nobiscum ut sic ejus intelligere sit nostrum intelligere) dici possunt; quae alibi diligenter pertractavimus* (2). Cet *alibi* désignerait le *De Unitate intellectus contra Averroïstas* dont la date peut être rigoureusement fixée en 1270 (3). Quelle est la valeur

(1) Nous utiliserons au courant de cette étude la commode édition du R. P. Pirotta (Taurini, 1925).

(2) § 195, p. 231 de l'édition Pirotta.

(3) Martin GRABMANN, *Mittelalterliches Geistleben, Abhandlungen zur Geschichte der Scolastik und Mystik* (München, Max Hueber, 1926), p. 273 : 5. Kommentar zu De Anima aus dem Jahren 1270-1272. Thomas beruft sich nämlich l. III, lect. 7 auf seine Schrift De unitate intellectus contra Averroïstas aus dem Jahre 1270 : « Sunt autem plura alia, quae contra hanc positionem dicit possunt; quae alibi diligenter pertractavimus ». Aus dem ganzen Kontext

historique de cette preuve? En ce qui concerne l'interprétation que donne à l'*alibi* du *Commentaire sur le Traité de l'Ame* Mgr Grabmann, on ne peut que signaler son peu de consistance; l'éminent médiéviste semble d'ailleurs reconnaître lui-même qu'il n'y a là qu'une présomption insuffisante pour fonder une preuve. En fait, comme l'a signalé M. l'abbé Mansion (1), le renvoi qu'implique cet *alibi*, s'il fait naturellement songer au *De unitate intellectus* qui s'attache avec beaucoup de vigueur et de perspicacité à démontrer l'impossibilité pour l'intellect possible d'être une substance séparée, et la perturbation qu'entraînerait pareille théorie dans l'interprétation générale de l'Aristotélisme, peut s'appliquer, avec le même coefficient de probabilité, à d'autres ouvrages de saint Thomas. Remarquons en outre que l'adverbe *diligentius* doublé du verbe intensif *pertractavimus* fait suggérer un passage assez étendu; on doit donc éliminer les passages des *Sentences* (2), des *Disputes Quotlibétiques* (3), des *Questions disputées* (4) et de la *Somme Théologique* (5), qui se sont plus ou moins rapidement attachés à la réfutation de l'opinion d'Averroès. Mais il n'en est pas de même des longs chapitres de la *Somme contre les Gentils* (6) où l'intention polémique se marque plus fortement et imbibe quelque vingt pages d'un texte extrêmement dense, presque l'équivalent de l'opuscule contre les Averroïstes. Dès lors, « rien n'empêche que dans son commentaire sur le *De Anima* saint Thomas ait voulu se reporter à cette discussion certainement fort détaillée ».

A cette preuve déjà convaincante, on peut en ajouter d'autres. Si l'on examine attentivement le Commentaire

---

ist ersichtlich dass es sich hier um die averroistische These von der Unitas intellectus possibilis handelt: « Unde manifestum est, quod intellectus possibilis pars animae est, et non substantia separata ». Ganz sicher ist diese Zeitbestimmung nicht, da Thomas auch anderwärts, wenn auch nicht mit der gleichem Ausführlichkeit wie in der Schrift De Unitate intellectus, gegen den Monopsychismus des Pariser lateinischen Averroismus Stellung genommen hat. Mandonnets Datierung des Kommentars zu De Anima (ca. 1266) ist wohl zu früh.

(1) A. Mansion, *Le Commentaire de saint Thomas sur le De Sensu et sensato d'Aristote* dans *Mélanges Mandonnet*, tome I, p. 88.

(2) II *Sent.*, dist. 17, qu. 2, art. 1.

(3) *Quodl.* X, art. 6.

(4) *Qu. disp. de An.*, art. 3; *Qu. disp. De Spirit. Creat.*, art. 9.

(5) *S. Theol.*, Iª, qu. 76, art. 2.

(6) *S. contra Gent.*, II, 73-78. Cet ouvrage date de 1258-1260.

sur le *De Anima* où de multiples occasions s'offraient de combattre la thèse averroïste, on ne peut s'empêcher de penser qu'écrit dans l'atmosphère de bataille qui enveloppe l'année 1270, on y découvrirait des traces sensiblement apparentes d'une lutte où l'avenir même de l'aristotélisme thomiste était en jeu, quelle qu'ait été l'impassibilité bien connue du Docteur Angélique dans le domaine de la dispute d'idées. D'autre part, un texte assez explicite du commentaire sur le *De Anima* semble être visé par Siger de Brabant dans ses *Quaestiones de anima intellectiva.* « Perfectio humanae naturae », nous dit saint Thomas, « requirit quod utrumque eorum (i. e. intellectus possibilis et intellectus agens) sit aliquid *in homine;* videmus etiam quod sicut operatio intellectus possibilis, quae est recipere intelligibilia, *attribuitur homini*, ita et operatis intellectus agentis, quae est abstrahere intelligibilia; *hoc autem non posset, nisi principium formale hujus actionis esset ei secundum esse conjunctum* » (1). Siger de Brabant réplique : « Dicunt praecipui viri in philosophia Albertus et Thomas quod substantia animae intellectivae unita est corporis dans esse eidem, sed potentia animae intellectiva separata est a corpore cum per organum non operetur... Ratio autem Thomae est haec quod intelligere fit secundum ipsum intellectum. Sed intelligere *attribuitur* non intellectui sed *et homini* ipsi; *hoc autem non contingeret si anima intellectiva haberet esse separatum a materia et corpore;* unde et Philosophus, II° De Anima, dicit, quia anima est qua intelligimus, concludit eam esse actum et perfectionem corporis » (2).

L'allusion semble évidente; or, la publication des *Quaestiones de Anima intellectiva* est très voisine de l'année 1270. Le Commentaire de saint Thomas paraît donc bien antérieur à cette date. Signalons enfin que les citations du *De Anima* d'Aristote faites par saint Thomas dans le *De unitate intellectus* ne se refèrent pas à la traduction gréco-latine ordinairement placée en tête des *lectiones* de son Commentaire. Voici en effet un tableau de comparaison : dans la première colonne, nous plaçons le texte de la traduction donnée par l'édition Pirotta, avec référence au texte grec de l'édition

(1) Lib. III, lect. X, § 734, p. 241.
(2) P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. VII (textes inédits) de la collection *Les Philosophes Belges* (Louvain, 1908), p. 172.

de Bekker, dans la seconde celui des citations du *De unitate intellectus* (1) :

p. 94 (*De An.*, B, 2, 413 b 15). *De quibusdam quidem horum non est difficile videre, quaedam autem dubitationem habent.*	p. 457. *De quibusdam hoc difficile non videtur sed quaedam sunt quae dubitationem habent.*
ibid., (413 b 24). *De intellectu et perspectiva potentia nihil adhuc manifestum est.*	*ibid.*, *De intellectui et potentia perspectiva nihil adhuc manifestum est.*
ibid., (413 b 24). *Et hoc solum contingit separari sicut aeternum a corruptibili.*	*ibid.*, *Et hoc solum contingere separari sicut perpetuum a corruptibili.*
p. 224 (Γ, 4, 429 a 25). *Qualis enim aliquis utique et esset, aut calefactus aut frigidus, et erit organum aliquod sicut sensitivo.*	p. 462, *Qualis enim utique fiet aliquis, aut calidus aut frigidus si organum aliquid erit sicut sensitivo.*
p. 88 (B 2, 413 a 13). *Non enim solum quod sit, oportet definitivam rationem ostendere, sicut plures terminorum dicunt, sed et causam inesse et apparere.*	p. 472, *Non enim solum quod quid est oportet diffinitivam rationem ostendere, sicut plures terminorum dicunt, sed et causam inesse et demonstrare.*
p. 231 (Γ, 4, 429 b 7). *Hoc autem confestim accidit cum possit operari per se ipsum. Est igitur et tunc potentia quodammodo; non tamen similiter atque ante addiscere aut invenire.*	p. 481, *Hoc autem confestim accidit cum possit operari per se ipsum. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodo, non tamen similiter sicut ante addiscere aut invenire.*
p. 236 (Γ, 4, 429 b 23). *Si intellectus simplex est et impassibilis et nulli aliquid habet commune, sicut dixit Anaxagoras, quomodo intelliget si intelligere pati aliquid est.*	p. 482, *Si intellectus simplex est et impassibilis, et nulli nihil habet commune, sicut dixit Anaxagoras, quomodo intelliget, si intelligere pati aliquid est?*

Quelle que soit la solution apportée à ce nouveau petit problème littéraire, on ne comprend pas, si le Commentaire

(1) Nous nous excusons auprès de nos lecteurs de renvoyer, concernant cet opuscule, à l'édition déjà ancienne (1886) du R. P. de Maria, s. J. : *Opuscula Philosophica et Theologica*, vol. Ium; c'est la seule que nous ayons sous la main au moment où nous rédigeons cet article. On retrouvera d'ailleurs facilement des passages signalés dans l'édition récente du R. P. Mandonnet.

sur le *De Anima* a été composé aux environs de 1270, pourquoi saint Thomas a pris comme base de son explication un texte différent de celui dont il se sert à la même époque dans le *De unitate intellectus*. Enfin, le Commentaire sur le *De Anima* est certainement antérieur au *De Unitate intellectus*, puisque, dans le premier ouvrage, saint Thomas se demandant la raison pour laquelle Aristote n'a pas apporté dans la *Métaphysique* la solution du problème des substances séparées, hésite à la déterminer, tandis que dans le second il la déclare traitée dans les deux derniers livres, encore non traduits, de la *Métaphysique*. Le rapprochement des passages est probant :

De An., § 785, p. 255.	*De An. Intell.*, p. 467.
Unde haec quaestio pertinet ad Metaphysicam : non tamen invenitur ab Aristotele soluta, quia complementum illius scientiae nondum ad nos pervenit, vel quia nondum est totus liber translatus, vel (1) *quia forte praeoccupatus morte non complevit.*	*Hujusmodi autem questiones certissime* (1) *colligi potest Aristotelem solvisse in his libris quos patet eum scripsisse de substantiis separatis, ex his quae dicit in principio 12 Metaphysicae; quos etiam libros vidimus numero 14, licet nondum translatos in linguam nostram.*

Le R. P. Mandonnet place la date de Composition du Commentaire sur le *De Anima* en 1266 (2). A défaut de déclaration plus explicite de son auteur, cette position n'a pour elle que l'affirmation assez vague de Tolomée de Lucques dans son *Histoire Ecclésiastique : Isto autem tempore* [*Urbani IV*] *Thomas tenens studium Romae, quasi totam philosophiam sive Moralem sive Naturalem exposuit et in scriptum seu commentum redegit* (3). Dans une de ces dernières œuvres (4), Mgr Grabmann lui-même avoue la possibilité pour les Commentaires thomistes sur la *Physique*, le *De*

(1) Remarquez l'opposition de ce *vel* et de ce *certissime*.

(2) P. Mandonnet et J. Destrez, *Bibliographie thomiste* (Bibliothèque thomiste, vol. I), Le Saulchoir, Kain, 1921, p. XIII. L'introduction de cet ouvrage est reproduite en appendice dans Th. Pègues et Maquart, *Saint Thomas d'Aquin, Sa vie par Guillaume de Tocco et les témoins du procès de canonisation*, Toulouse et Paris, 1925.

(3) *Hist. Eccles.*, lib. XXII, cap. 24; lib. XXIII, cap. 11 et 15, dans *Muratori*, *Scriptores Rerum Italicarum* (Mediolani, 1727), t. XI, p. 751 et sqq. Cf. Mandonnet, *Des Écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, 2e édition (Fribourg, 1910), p. 60.

(4) Martin Grabmann, *Einführung in die Summa Theologiae des Heiligen Thomas von Aquin*, 2e édition remaniée et augmentée (Freiburg, Herder, 1928), p. 16.

Anima, les *Parva Naturalia* et l'*Éthique à Nicomaque* de remonter au séjour que saint Thomas fit à la cour d'Urbain IV, de 1261 à 1264, à Orviéto. Cette attribution n'est pas impossible, mais son degré de probabilité se trouve diminué du fait que la déclaration de Tolomée concernant les Commentaires sur Aristote est entachée d'une grosse erreur; le commentaire sur la *Métaphysique* ne date pas d'alors, malgré son affirmation formelle *(exposuit... praecipuae Ethicam et Metaphysicam)*, puisqu'au livre III saint Thomas cite le Commentaire de Simplicius sur les *Catégories*, dont la version latine est datée de 1266 par le *Cod. lat. class.* 10, n. 20 de la *Biblioteca Marciana*, et qu'au livre XII est utilisé le Commentaire du même Simplicius sur le *De Caelo et Mundo* dont la traduction ne fut achevée qu'en juillet 1271, du témoignage du *Cod.* 99 d'Oxford, Balliol College (1). Faut-il donc en arriver, avec M. Mansion, à une conclusion pessimiste : « L'autorité de Tolomée de Lucques dans les renseignements qu'il fournit sur les ouvrages de cette même période est gravement atteinte... Il en résulte que, avec les éléments dont nous disposons, la date du *De Anima* et, par suite, celle du *De Sensu et Sensato*, demeurent flottantes entre 1266 (date donnée par une référence du *De Sensu*, au *De Partibus Animalium* et au *De Generatione Animalium* dont les traductions faites par Guillaume de Moerbeke ne furent terminées que fin 1259) et 1272. A défaut d'autres indications, on serait tenté de reporter ces écrits plutôt vers le début de cette période, pour ne point charger par trop les dernières années de saint Thomas. En effet, les ouvrages qui appartiennent sans conteste possible aux années 1269 à 1274 forment déjà une masse si considérable, que l'activité littéraire de l'auteur à cette époque tient vraiment du prodige. C'est une raison de ne point y ajouter sans preuve suffisante. Mais un argument positif, fixant mieux la date, soit du *De Anima*, soit du *De Sensu*, ne perdrait pas pour autant de sa valeur, dût-il les assigner à ces années déjà si fécondes. Quelque découverte nouvelle dans les

(1) Cf. A. Mansion, *Pour l'histoire du Commentaire de saint Thomas sur la Métaphysique d'Aristote*, dans *Rev. néosc. de philos.* (août 1925), pp. 274-278 et M. Grabmann, *Forschungen über die lateinischen Aristoteles-Uebersetzungen des XIII. Jahrhunderts*, dans *Beitr. zur Gesch. der Phil. des Mitt.*, B. XVII, Heft 5-6 (Münster, 1916), p. 147 et 148.

Mss de nos bibliothèques apportera, nous l'espérons, un peu plus de lumière dans la question » (1).

Il convient donc de reprendre le problème sur de nouveaux frais en faisant intervenir des éléments que la critique n'avait pas encore jusqu'à présent mis en valeur. Si nous ne possédions pas les renseignements fournis par les Catalogues des œuvres de saint Thomas, il serait assurément très difficile de distinguer avec les seules données entièrement négatives des Mss la profonde différence qui sépare, du point de vue tout formel de la rédaction littéraire, le premier livre du commentaire sur le *De Anima* des deux suivants. Grâce à eux, on sait en effet que le premier livre n'a pas été écrit directement par saint Thomas, mais constitue une *reportatio*, qu'on peut croire fidèle jusqu'au plus minime détail à cause de l'abréviation extrême de l'écriture latine qui en fait une véritable sténographie, d'un cours, d'explication d'auteurs dirions-nous, fait par saint Thomas. Ce dernier, par suite de sa vie intellectuelle remplie jusqu'à la limite de la capacité humaine, n'a vraisemblablement pas pu rédiger lui-même par écrit une partie de son œuvre; non seulement nous savons qu'il dictait à ses secrétaires certains de ses ouvrages, mais encore on peut croire que, surmené de travail, il a laissé à ses auditeurs le soin de recueillir les cours et les sermons qu'il n'avait pas eu le temps d'écrire. En ce qui concerne l'objet même de cette étude, les mentions des catalogues au sujet du livre premier du *De Anima* sont pour la plupart catégoriques. Citons, d'après l'ouvrage bien connu du P. Mandonnet : *Des Ecrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*.

1° Catalogue officiel, contenant la déposition du logothète et protonotaire du Royaume de Sicile, Bartholomée de Capoue,

2me section, 55, *Super secundum et tertium de Anima.*
3me section, 70, *Lecturam super primum De Anima Frater Raynaldus de Piperno.*

2° Catalogue du Fonds Harley du British Museum,
55, *Super secundum et tertium de Anima. Super primum recollegit Frater Raynaldus Piperno* (sic).

(1) *Mél. Mand.*, t. I, pp. 87-88.

3° Catalogue de Nicolas Trevet,

26, *De Anima secundum et tertium,*

59, *Expositio super primum De Anima quam Frater Reginaldus ejusdem socius recollegit.*

4° Catalogue de l'Ambrosienne de Milan, (même désignation que l'officiel).

Lecturam super primum de Anima... Quae autem alia sibi attribuantur, non ipse notavit nec scripsit, sed alii collegerunt vel praedicaverunt.

La reportatio de Raynald de Piperno sur le premier livre du *De Anima* y paraît deux fois; une première avec les deux autres livres, une seconde à la fin du catalogue.

5° Catalogue de Jean-Antoine Flaminius, dit de la Pseudo-Oratio, (même désignation que l'officiel).

6° Catalogue de l'Histoire Ecclésiastique de Tolomée de Lucques, (ne distingue pas dans le Commentaire sur le *De Anima* la *reportatio* de l'œuvre originale).

7° Catalogue de Bernard Guidon,

22, *Item (Raynaldus) reportavit ipso legente super primum de Anima.*

31, *Super secundum et tertium de Anima.*

8° Catalogue de Pierre Roger,

24, *Super secundum et tertium de Anima.*

9° Catalogue de Guillaume de Tocco,

25, *Scripsit etiam super Philosophiam naturalem... quorum librorum procuravit quod fieret nova translatio quae sententiae Aristotetelis continet clarius veritatem.*

Quant aux catalogues de Louis de Valladolid, de la *Tabula Scriptorum Ordinis Praedicamentorum*, de Henri de Hervordia, de Laurent Pignon, de saint Antonin, de Jean de Colonna, ils ne contiennent aucune autre donnée susceptible de nous éclairer.

Les catalogues les plus dignes de créance affirment donc la séparation du premier livre du commentaire sur le *De Anima* des deux derniers. Si le catalogue de Tolomée de Lucques est muet sur ce point, il ne manque toutefois pas d'ajouter: *Alia etiam multa scripta sunt ab eo utilia quae magis*

habentur per modum reportationis, quae ipse postea correxit et inde ulterius approbavit. Cette distinction bien connue, nous la verrons s'accuser plus loin encore.

Un fait est maintenant certain : c'est que le premier livre du *De Anima* est une *lectura* ou encore une *reportatio;* il ne s'agit donc pas là d'une *expositio* qui, en termes d'école, désigne une œuvre originellement écrite par l'auteur et visant à commenter des textes scripturaires, aristotéliciens, platoniciens et autres. Comme le dit justement le P. Mandonnet, « la *lecture* est la reportation d'une leçon orale de saint Thomas, par opposition à l'*exposition* qui est une leçon écrite par le maître » (1).

Un examen superficiel de ce premier livre montre nettement qu'il relève plus du style oral que du style écrit. Dès le début (2), une courte phrase nous révèle que saint Thomas s'adresse à des auditeurs ayant comme lui le texte de la traduction gréco-latine du *De Anima* sous les yeux : *In tractatu autem de anima quem habemus prae manibus*. Des incises à la première personne marquent le geste et la flexion de voix de l'orateur : *Si ergo intellectus sit et sortiatur speciem ab intelligibili, cum sit ejus objectum (dico intellectum in actu, cum sit nihil ante intelligere), manifestum est quod si etc...* (3). Parfois, saint Thomas s'adresse à l'auditoire sur un ton interrogatif, direct et pressant, qui indique nettement, non pas une pensée proférée dans la solitude d'un cabinet de travail, mais un discours prononcé en vue de convaincre des personnes présentes : *Quaero a te, si intellectus est magnitudo, et intelligit secundum contactum, qualiter intelligat* (4)? Parfois encore, une véritable scène

(1) *S. Thomae Aquinatis opuscula omnia*, cura et studio R. P. Petri MANDONNET (tiré-à-part de l'introduction), Parisiis, 1927, p. XXI.

(2) Lib. I, lect. I, § 2, p. 4. Cf. Mgr Aug. PELZER. *Le premier livre des Reportata Parisiensia de Jean Dums Soct*, extrait du t. v des *Ann. de l'Inst. sup. de Philos. de Louvain*, 1924, p. 455 (p. 11 du tiré-à-part): « La reportation se reconnait quelquefois à des particularités du contenu, à quelque chose d'inachevé, au style négligent ou elliptique... sa valeur dépend de la capacité, de l'attention et de la fidélité de l'auditeur en cause ». Sur l'exemplaire personnel qu'il nous a aimablement communiqué, Mgr Pelzer écrit : « *Nota quod in scola unius magistri habet centum auditores, et tamen vix de centum erunt decem boni reportatores.* » *Ms. lat.* 16495, fol 44 d. de la Bibliothèque Vaticane. En ce qui nous concerne, on doit admirer en Raynald de Piperno un merveilleux *reportator*.

(3) Lib. I, lect. XIII, § 111, p. 42.

(4) *Ibid.*, § 113, p. 43.

dialoguée est mimée où la première personne alterne avec la seconde : *Si intelligentia circulatio est, ut tu dicis, debet assimilari motui; sed nos videmus totum contrarium, quia intelligentia magis assimilatur quieti quam motui* (1). Ces interpellations, signe d'une intelligence qui rend vivante son expression afin d'intéresser un auditoire devant lequel elle s'échauffe, sont nombreuses dans le premier livre; elles disparaissent au contraire dans les deux autres, *écrits* d'une façon plus froide, volontairement plus dépouillée de tout artifice de rhétorique. D'autre part, si nous comparons d'un peu près le livre I du *De Anima* des livres II et III, il semble plus ténu, non quant à la longueur, mais quant à la substance, plus asservi à une paraphrase littérale; on a l'impression que l'auteur a hâte de souligner l'essentiel pour que, négligeant l'accessoire, il puisse rapidement arriver à la fin du texte dont il suit les méandres. Les détails historiques sur tel ou tel philosophe, par exemple, si abondants et si étendus dans l'exposition sur le premier livre de la *Métaphysique*, sont ici, complètement ou presque, passés sous silence; deux exceptions sont faites, l'une en faveur de Thalès, (et encore la notice qui nous en est donnée est-elle plus brève que celle de la *Métaphysique)* l'autre, en faveur d'Orphée et des *poetae theologi*. Si l'on rapproche le commentaire de saint Thomas des *Quaestiones de Anima* de Siger de Brabant qui viennent d'être récemment éditées, on s'aperçoit immédiatement que saint Thomas court pour ainsi dire à fleur de texte, se bornant simplement à donner çà et là un profond coup de sonde qui brusquement fait jaillir une rayonnante gerbe de lumière. Ainsi, lorsqu'il traite des conditions théoriques et pratiques de la définition réelle, il se borne à mettre puissamment en relief la structure de l'argumentation d'Aristote, tandis que Siger de Brabant s'inquiète en plus des présupposés psychologiques de ces conditions (2). Bref, la lecture sur le livre I du *De Anima* est moins un commentaire qu'une paraphrase. Avertissons cependant le lecteur qu'il n'y a là pour nous qu'une impression très subtile, malaisée à définir, et d'autant plus irréductible à

(1) *Ibid.*, § 125, p. 45.

(2) Fernand VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, t. XII de la Collection *Les Philosophes Belges*, (Louvain, 1931), p. 46 : lib. I, qu. 14 : *utrum accidentia sint principia cognoscendi quod quid est.*

l'examen critique que saint Thomas paraît avoir été aussi bon professeur que profond philosophe, doué au plus haut point de la faculté d'enseigner (en s'aidant sans doute de quelques notes) puisque les différences qui séparent ses improvisations reproduites sténographiquement de ses lecons, écrites s'avèrent si minimes.

Il est sûr toutefois qu'en ces *lectures* le Docteur Angélique s'aidait de notes et peut-être même des commentaires qui lui étaient antérieurs. Nous avons eu en effet la bonne fortune, en étudiant les divers commentaires grecs et latins du *De Anima*, de remarquer la correspondance, *ad litteram* parfois, qui existe entre la paraphrase de Thémistius et le commentaire de saint Thomas. Nous en signalons ici les passages les plus marquants. Une étude minutieuse et attentive des deux commentateurs d'Aristote ne m'a pas permis de découvrir des indices de ressemblance plus étroite. Il n'est pas possible, croyons-nous, de nier désormais l'utilisation qu'a faite saint Thomas de Thémistius dans ses *lectiones* sur le premier livre du *De Anima*. Nous examinerons plus loin pourquoi, saint Thomas n'a pas employé Thémistius à l'élucidation des autres livres. Qu'il nous suffise pour l'instant de faire remarquer que saint Thomas se servait sans aucun doute, en prononçant ses leçons improvisées sur le livre I du *De Anima*, d'une traduction gréco-latine de la paraphrase de Thémistius qu'il avait certainement sous les yeux. Les ressemblances textuelles sont en effet si étroites parfois entre les deux exégètes, ainsi qu'on le constatera en lisant le tableau qui suit, qu'il est impossible de les expliquer en recourant à l'hypothèse que saint Thomas aurait retenu de mémoire les passages signalés. Bien plus, chaque fois que la correspondance se relâche, on peut soupçonner que saint Thomas, en maître de la parole et du langage philosophique qu'il était, jetant un regard sur la traduction qui sert de base à son cours, en remarquait ici ou là un mot saillant qui faisait naître aussitôt en sa pensée l'idée qu'il extériorisait, ainsi que font les orateurs qui, délaissant les notes éparses sous leurs yeux pour n'y attacher plus qu'une attention distraite, étoffent leur discours d'une authentique improvisation dans la trame de laquelle émerge au hasard un mot ou un fragment de phrase que leur regard est allé chercher dans la matière écrite qu'ils ont sous la main.

Pareille habileté dans l'*ars dicendi* suppose évidemment, quand la profondeur de la pensée s'allie à la correction de la forme, une préparation soignée des matériaux qui constituent les substructures du discours. Quoi qu'il en soit de ces considérations, une dépendance étroite de saint Thomas par rapport à Thémistius est chose évidente. Pour la mieux faire ressortir, nous avons disposé en trois colonnes parallèles, le texte grec de Thémistius tel que nous le donnent les éditions de Spengel et de Heinze, le texte du commentaire de saint Thomas sur le *de Anima* tel que le présente l'édition commode de Pirotta, et enfin le texte de la traduction gréco-latine de la paraphrase de Thémistius. Pour ce dernier texte nous avions le choix entre divers Mss signalés par Mgr Grabmann (1) :

1° Bibliothèque Nationale, Cod. Lat. 16133, fol. 31^{r}-52^{v}.
2° Balliol College, Oxford, Cod. Lat. 105, fol. 15^{r}-65^{v}.
3° Stadtbibliothek, Erfurt, Cod. F40, fol. 1^{r}-33^{v}.
4° Cod. F 363, Erfurt, fol. 101^{r}-102^{v}. (un cours fragment).
5° Cod. 293, Erfurt, fol. 86^{r}-110^{v}. (extraits).
6° Clm. 317, fol. 85^{r}-126^{v}. Munich. (contient des remarques du traducteur — ou du copiste — sur la méthode du commentaire).

Ajoutons à cette liste le Cod. Lat. 14698, Bibl. Nat., que Birkenmayer a signalé à la connaissance des médiévistes.

Nous avons examiné de près les deux Mss de la Bibliothèque Nationale; le premier a été décrit par le P. Mandonnet dans son ouvrage sur *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin* (2); le second contient le même texte que le premier, il est écrit sur deux colonnes et orné de lettrines bleues et rouges. Sa date approximative est le XIVe siècle ; il provient de la Bibliothèque de Saint-Victor, ainsi qu'en témoigne la reliure. Nous donnons le texte du Ms. 16133. Autant qu'il est possible d'en juger d'après les résultats de la comparaison que nous établissons ci-dessous, la traduction gréco-latine dont se servait saint Thomas était la même que celle que nous donnent les deux Mss indiqués plus haut.

---

(1) Martin GRABMANN, *Mittelalterliche lateinische Uebersetzungen von Schriften der Aristoteles. Kommentatoren Johannes Philoponos, Alexander von Aphrodisias und Themistios*, dans *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Philosophisch-historische Abteilung, Jahrgang 1929, Heft 7, München, 1929, p. 64.
(2) T. II, p. XI.

SPENGEL, 2, 19; HEINZE, 1, 20. πρὸς γὰρ ἅπαντα τὰ μέρη τῆς φιλοσοφίας ἀξιολόγους δίδωσιν τὰς ἀφορμάς.	PIROTTA, 7. Ad omnes enim partes philosophiae insignes dat occasiones.	*Ms lat.* 16133 (Bibl. Nat.) fol. 31r b. Ad omnes enim partes philosophiae insignes dat occasiones.
SP., 2, 20; H., 2, 1. τὸ μὲν πρακτικὸν ὅτι τὰς ἀρετὰς αὐτῆς καὶ τὰς τελειότητας οὕτως ἂν ῥᾷον καταστησαίμεθα, εἰ τὴν οὐσίαν αὐτῆς πρότερον καταμάθοιμεν· τὴν δὲ περὶ φύσεως θεωρίαν, ὅτι πηγὴ καὶ ἀρχὴ πάσης κινήσεως ἡ ψυχὴ ἴσως μὲν καὶ πᾶσι τοῖς σώμασι.	PIR., 7. Si vero attendatur quantum ad Moralem, non possumus perfecte ad scientiam moralem pervenire, nisi sciamus potentias animae... Ad Naturalem vero utilis est, quia magna pars naturalium est habens animam, et ipsa anima est fons et principium omnis motus in rebus animatis.	*Ibid.*, ad praticam *quidem* quia virtutes ipsius et perfectiones sic *utique* perfecte [ce mot est exponctué] facilius instituemus, si substantiam eius prius didiscimus, ad speculationem *autem* de natura propter quod fons et principium omnis motus est anima forte quidem et in omnibus corporibus.
SP., 4, 1; H., 2, 23. πρῶτον μὲν ληπτέον ἂν εἴη τὴν φύσιν αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν, εἶθ' ὅσα συμβέβηκε περὶ αὐτήν, ὧν τὰ μὲν ἴδια πάθη τῆς ψυχῆς εἶναι δοκεῖ, τὰ δὲ δι' ἐκείνην καὶ τοῖς ζώοις ὑπάρχειν· ἴδια μὲν νόησις καὶ θεωρία, δι' ἐκείνην δὲ καὶ τοῖς ζώοις προσγίγνεσθαι ἡδονὴ καὶ λύπη καὶ αἴσθησις καὶ φαντασία.	PIR., 8. Ostendit ordinem hujus tractatus : dicens, quod intendimus considerare per signa scilicet, et cognoscere per demonstrationem scilicet, quid sit anima, seu naturam ipsius et substantiam, et postea quaecumque accidunt circa ipsam, idest passiones ejus. Et in hoc est quaedam diversitas : quia quaedam videntur passiones animae tantum, sicut intelligentia et speculatio : quaedam vero per ipsam animam inesse videntur communiter animalibus, sicut delectatio et tristitia, sensus et phantasia.	*Ibid.*, prius quidem sumendum *utique erit* naturam ipsius et substantiam, deinde quaecumque accidunt circa ipsam, quorum quidem hae propriae passiones animae esse videntur, hae autem propter illam et animalibus existere; propria quidem intelligentia et speculatio, propter illam autem et animalibus evenire delectatio et tristitia et sensus et fantasia.
SP., 2,28-3,1; H., 2, 6. ἡ μὲν οὖν χρεία τοσαύτη ἐστὶ τῆς προκειμένης θεωρίας· οὐ μὴν ῥᾷστόν γε τὸ ἔργον, ἀλλὰ καὶ σχεδὸν χαλεπώτατον.	PIR., 9. Quamvis sit utilis scientia de anima, tamen difficile est scire de anima quid est.	*Ibid.*, opportunitas *quidem igitur* tanta est propositae speculationis... *tamen* non facillimum est opus, sed fere difficillimum.
SP., 3, 16; H., 2, 18. τίς τρόπος ἤτοι... ἤτοι κατὰ διαίρεσιν... ἢ συνθέ-	PIR., 9. Quidam, quod dividendo; quidam vero, quod	*Ibid.*, quis modus... sive penes divisionem... sive compo-

σει μᾶλλον, καθάπερ βούλεται Ἀριστοτέλης.	componendo. Aristoteles autem voluit, quod componendo.	sitione magis, *quemadmodum* vult Aristoteles.
Sp., 3, 10; H., 2, 34. χρήσιμον δὲ πρῶτον μὲν ἐξευρεῖν τὸ γένος τὸ ἀνωτάτω τῶν ἐν ταῖς κατηγορίαις διηριθμημένων, ἐν ᾧ τακτέον τὴν ψυχήν, ἆρ' ἐν οὐσίᾳ ἢ ἐν ποσῷ ἢ ἐν ποιῷ; καὶ οὐ μόνον γε τὸ ἀνωτάτω, ἀλλὰ καὶ τὸ προσεχέστερον καὶ τὸ ἐγγυτέρω· οὐδὲ γὰρ ὅταν ἄνθρωπον ὁριζώμεθα, τὴν οὐσίαν λαμβάνομεν, ἀλλὰ τὸ ζῷον.	Pir., 11. Circa substantiam est dubitatio de genere. Hoc enim primo quaerimus in definitione cujuslibet rei, ut scilicet sciamus genus. Et ideo quaerendum est in quo genere sit ponenda anima; utrum scilicet in genere substantiae, vel in quanto, vel in quali. Et non solum est accipere genus supremum, sed propinquum. Neque enim quando hominem definimus, substantiam accipimus, sed animal.	*Ibid.*, *et 31^v a*, opportunum *autem* primo quidem invenire genus supremum dinumeratorum in praedicamentis in quo ponendum animam, utrum in substantia aut in quanto aut in quali, et non solum supremum sed etiam propinquum et proximum; neque enim quando hominem diffinimus, substantiam accepimus sed animal.
Sp., 5, 13; H., 3, 16. τέταρτον ἂν εἴη ζήτημα τῶν εἰρημένων, ἆρα ὁμοειδὴς πᾶσα ψυχὴ πρὸς πᾶσάν ἐστιν, ἢ οὐδαμῶς.	Pir., 11. Est etiam quaestio utrum sit unius speciei omnis anima ad omnem animam, aut non.	*31^v b*, quarta *utique* quaestio dictorum *erit* si est unius speciei omnis anima ad [omnem omnis]animam aut nequaquam.
Sp., 6, 2; H., 3, 28. ... ζητεῖν ἆρα ὥσπερ εἴδους ζητητέον τὸ τί ἦν εἶναι τοῖς καθ' ἕκαστον προσεχομένου... ἢ ὥσπερ γένους εἰς εἴδη ἤδη διαιρουμένου.	Pir., 11. Et ideo videtur esse quaestio, utrum definitio animae sit sicut generis, aut sicut speciei specialissimae.	*Ibid.*, quaeritur utrum tamquam speciei quaerendum quod quid erat esse singularibus annexae... aut sicut est generis in species jam divisi.
Sp., 12, 19; H., 7, 13. ὃ μάλιστα ἐπὶ τῶν μελαγχολικῶν ἔκδηλον γίγνεται, οἵ μηδενὸς πολλάκις φοβεροῦ συμπίπτοντος ἐν τοῖς πάθεσι γίγνονται τῶν φοβουμένων διὰ τὴν κρᾶσιν τοῦ σώματος, και δεδίασι τὰ ἀδεῆ και ἔοικεν...κτλ. Sp., 13, 7; H., 7, 24. λόγοι ἔνυλοι εἰσι, τουτέστιν ἐν ὕλῃ τὸ εἶναι ἔχοντες.	Pir., 22. ut puta melancholicis frequenter, si nullum periculum immineat ex ipsa complexione inordinata fiunt timentes. Ergo, quia sic se habet, scilicet quod complexio operatur ad passiones hujusmodi, manifestum est quod hujusmodi passiones sunt rationes in materia, idest habentes esse in materia.	*32^r a*, quod maxime in melancholicis fit manifestum, puta saepe nullo terribili inveniente in passionibus fiunt timentes propter complexionem corporis et timent non timenda et videntur etc... *Ibid.*, rationes materiales sunt idest in materia esse habentes.

Sp., 20, 28; H., 11, 32.	Pir., 50.	*32^{v} b,*
ὁ δὲ αἰσθητὸς ἐκ μήκους ἤδη καὶ πλάτους καὶ βάθους, τοῦ μὲν μήκους ἰδέαν εἶναι τὴν πρώτην ἀπεφήναντο δυάδα· ἀπὸ γὰρ ἑνος ἐφ' ἓν τὸ μῆκος, τουτέστιν ἀπὸ σημείου ἐπὶ σημεῖον· τοῦ δὲ μήκους ἅμα καὶ πλάτους τὴν πρώτην τριάδα· πρῶτον γὰρ τῶν ἐπιπέδων σχημάτων ἐστι τὸ τρίγωνον· τοῦ δὲ μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους τὴν πρώτην τετράδα· πρῶτον γὰρ τῶν στερεῶν εστὶν ἡ πύραμις.	Quas ideas dicit esse ex numeris, et secundum numeros in eis esse rationes rerum sensibilium, quae quidem constant ex longitudine, latitudine et profunditate. Et ideo dixit ideam longitudinis esse primam dualitatem, longitudo enim est ab uno ad unum, scilicet de puncto ad punctum. Latitudinis autem primam trinitatem, nam figura triangularis est prima superficialium figurarum. Profunditatis autem quae continet longitudinem et latitudinem, ideam dixit esse primam quaternitatem: prima enim figura corporum est pyramis.	Sensibilis autem jam ex longitudine et latitudine et profunditate, longitudinis quidem ideam esse dixerunt primam dualitatem, ab uno enim et unum longitudo, hoc est a puncto ad punctum, longitudinis autem simul et latitudinis ideam primam trinitatem; primum enim superficialium figurarum est triangulare, longitudinis autem et latitudinis et profunditatis primam quaternitatem; primum enim solidorum est pyramis.
Sp., 21, 17; H., 12, 5.	Pir., 51.	*Ibid.,*
ἐπειδὴ γὰρ ἡ ψυχὴ πλείοσι δυνάμεσι χρῆται εἰς κατάληψιν τῶν ὄντων, νῷ καὶ ἐπιστήμῃ καὶ δόξῃ καὶ αἰσθήσει, τοὺ μὲν νοῦν ἔχειν ἐκ τοῦ ἑνὸς ἰδέας αὐτην διωρίζοντο, τὴν δ'ἐπιστήμην ἐκ τῆς πρώτης δυάδος· ἀφ' ἑνὸς γὰρ ἐφ' ἓν καὶ ἡ ἐπιστήμη· ἀπὸ γὰρ τῶν προτάσεων ἐπὶ τὸ συμπέρασμα, τὴν δόξαν δὲ ἐκ τῆς πρώτης τριάδος...	Invenimus enim in anima diversas potentias ad apprehensionem entium; scilicet intellectum, scientiam, opinionem et sensum. Dicit ergo animam habere intellectum et ejus operationem ex idea unius, quia scilicet est in una natura unitatis; intellectus enim una apprehensione apprehendit unum. Item scientiam ex prima dualitate; scientia enim est ab uno ad unum, scilicet de principiis ad conclusionem. Opinionem vero ex prima trinitate...	*quoniam* enim anima anima pluribus potentiis utitur ad comprehensionem entium scilicet intellectus, scientia, opinione et sensu, intellectum quidem habere ipsam ex ydea unius determinabant, scientiam autem ex prima dualitate, ab uno enim ad unum exit scientia, a propositionibus ad conclusionem, opinionem autem ex prima dualitate.
Sp., 24, 28; H., 13, 36.	Pir., 63.	*33^{r} a,*
τὰ γὰρ ἄναιμα, οἷον τὰ ὀστᾶ καὶ ὄνυχας καὶ ὀδόντας ἀναίσθητα εἶναι· καίτοι τά γε νεῦρα ἄναιμα ὄντα αἰσθητικώτατά ἐστι.	exanguia enim, puta ossa, et ungues, et dentes, sine sensu sunt, licet nervi sine sanguine existentes maxime sensitivi sint.	exanguia enim, *puta* ossa et ungues et dentes sine sensu esse quamvis nervi exangues existentes maxime sensitivi sint.
Sp., 25, 24; H., 14, 16.		*33^{r} b,*
δοὺς γὰρ ἐν τοῖς στοιχείοις θερμότητα ψυχρό-	Dans enim elementis caliditatem, frigitatem, hu-	Dans enim in elementis caliditatem, frigiditatem,

τητα, ὑγρότητα ξηρότητα, δίδωσι καὶ τῇ ψυχῇ τὰς ἐναντιώσεις ταύτας ὑπάρχειν· γαίῃ μὲν γάρ φησι γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ· ὥσθ' ὅσοι γε ἓν τῶν στοιχείων τὴν ψυχὴν ἔθεντο τὴν ἐκείνου ποιότητα μόνην προστιθέασι καὶ τῇ ψυχῇ, οἱ μὲν πυρὸς τὴν θερμότητα καθάπερ Ἡράκλειτος, οἱ δὲ ὕδατος τὴν ὑγρότητα καθάπερ Ἵππων.	miditem et siccitatem, dat et animae inesse contrarietates has. Dixit enim quod terra terram intuemur, aquam autem aqua, etc... Quidam vero posuerunt principium omnium esse unum elementorum, et illius qualitatem apposuerunt animae : ii quidem ignis caliditatem, qui dixerunt principium omnium esse ignem; illi vero qui dicunt primum principium aquam, apponunt animae frigiditatem.	humiditatem, siccitatem, dat et animae contrarietates has inesse. Terra enim ait terram intuemur, aqua autem aquam, quare quicumque unum elementorum animam posuerunt, illius qualitatem solum apposuerunt animae, hi quidem ignis caliditatem sicut Eraclitus, hi autem aquae humiditatem sicut Yppon.
Sp., 30, 23; H., 17, 2.	Pir., 83.	*33ᵛ a*,
τοῦτο γὰρ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁρῶμεν, οἷον τῶν ἐν τόπῳ καὶ τῶν ἐν ἀγγείῳ.	Sed quantum ad illos qui dicunt animam esse in corpore ut in loco seu in vase...	hoc enim nos in aliis videmus velut in his quae in loco et in his quae in vase.
Sp., 33, 15; H., 18, 20.	Pir., 86.	*33ᵛ b*,
ὁ δὲ ταῦτα λέγων ἀγνοεῖν ἔοικε διαφορὰν κινήσεως καὶ ἐνεργείας.	Et haec ratio procedit quantum ad eos, qui non distinguebant inter operationem et motum.	Qui autem haec dixit [exponctué] dicit videtur ignorare differentiam motus et operationis (1).
Sp., 35, 15; H., 19, 23.	Pir., 107.	*34ᵛ b*,
Ἀριστοτέλης δὲ οὐ πρὸς Πλάτωνά φησιν ἀντιλέγειν, ἀλλὰ πρὸς Τίμαιον.	Ubi notandum est, quod plerumque quand reprobat opiniones Platonis, non reprobat eas quantum ad intentionem Platonis, sed quantum ad sonum verborum ejus.	Aristoteles autem non adversus Platonem ait, sed adversus Thimeum.
Sp. 37, 23; H., 20, 31.	Pir., 111.	*35ʳ a*,
λέγω δὲ τὸν νοῦν τὸν γεργείᾳ.	dico intellectum in actu.	Dico autem intellectum eum qui actu...
Sp., 37, 26; H., 20, 33.	Pir., 111.	*Ibid.*,
ταῦτα (i. e. τὰ νοήματα) δὲ τῷ ἐφεξῆς τὸ ἓν ἔχει καὶ ὡς ἀριθμός, ἀλλ' οὐχ ὡς μέγεθος· ὅταν γὰρ τόδε μετὰ τόδε νοῶμεν, διωρισμένα μὲν τὰ νοήματα, τὸ	Sed aut est impartibilis sicut se habet ratio primorum terminorum, aut non est continuus sicut aliqua magnitudo, sed sicut numerus, inquantum unum post aliud intelligimus, et	hae in eo quod consequenter unitatem habet et ut numerus, sed non ut magnitudo. Quum enim hoc post hoc intelligimus, distincti autem sunt conceptus, consequentiam au-

(1) Au *fol.* 34ʳ *a* s'insère après *corpus*, au milieu de la colonne, un fragment totalement étranger au texte grec de Thémistius.

δὲ ἐφεξῆς ἀλλήλοις ἔχει, [καὶ ὡς ἀριθμὸς ἀλλ' οὐχ ὡς μέγεθος (om. MV)] καὶ τελευτᾷ εἰς ἓν πολλάκις τὰ πλείω ὥσπερ ἐν τοῖς συλλογισμοῖς τὰ λήμματα εἰς τὸ συμπέρασμα...

saepe plures terminantur in unum, sicut in syllogismis terminantur proportiones in conclusionem.

tem invicem habent et terminant plura saepe in unum *sicut* in syllogismis propositiones acceptae in conclusionem.

Sp., 43, 6; H., 23, 32.

κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους... ὁρῶμεν γὰρ ὅτι τῶν ζῴων ἕκαστον, μᾶλλον δὲ τῶν ἐν τοῖς ζῴοις σωμάτων ἴδιον εἶδος κέκτηται καὶ ἰδίαν μορφήν, καὶ πολὺ διέστηκε τὸ σκώληκος σῶμα πρὸς τὸ τοῦ ἵππου καὶ τὸ ψύλλης πρὸς τὸ ἀνθρώπου. οἳ δὲ οἴονται εἰς τὸ τυχὸν σῶμα τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰσοικίζεσθαι, εἰς τὸ τοῦ ἐλέφαντος, ἂν οὕτω τύχῃ, τὴν τῆς ἐμπίδος, παραπλησίως δή τι λέγουσιν. ὥσπερ εἴ τις φαίη εἰς αὐλοὺς ἐνδύεσθαι τὴν ὑφαντικήν, ἢ τὴν χαλκευτικὴν εἰς κερκίδας· καίτοι καὶ ταῖς τέχναις, εἰ φύσις ἦν ἐξ ἑαυτῶν εἰσδύεσθαι εἰς τὰ ὄργανα, αὐλητικὴ μὲν ἂν εἰς αὐλοὺς εἰσέδυ, καὶ οὐκ εἰς λύραν καὶ κιθαριστικὴ δὲ εἰς κιθάραν, καὶ οὐκ εἰς αὐλούς· καὶ ταῖς ψυχαῖς τοίνυν, εἴπερ ὄργανά ἐστι τὰ σώματα, ἑκάστην ἂν εἰς τὸ οἰκεῖον εἰσφοιτᾶν προσήκει, μᾶλλον δὲ οὐδὲ εἰσφοιτᾶν, ἀλλὰ ποιεῖν οἰκεῖον αὐτῇ καὶ ἐπιτήδειον· πλάττει γὰρ αὐτὴ τὸ σῶμα καὶ οὐχ ἕτοιμον παραλαμβάνει, καθάπερ ἡ κιθαριστικὴ τὴν κιθάραν. τί οὖν τὸ οἰκεῖον ἑκάστῃ καὶ πῶς αὐτὸ καὶ τίς οὖσα πρὸ τοῦ σώματος εὑρήσει τε καὶ ἐργάσεται, παντελῶς ὁ Τίμαιος ἀπεσιώπησε.

Pir., 131.

Ex quo convenit eis illud quod in fabulis pythagoricis habetur, quod quaelibet corpus ingrediatur, puta si casu contingat corpus elephantis intrare animam muscae. Quamvis hoc non possit esse, cum unumquodque corporum, et maxime animalium habeat propriam formam et propriam speciem, et proprium movens et proprium motum, et multum differat corpus vermis a corpore canis, et corpus elephantis a corpore culicis. Hoc tamen dicentes, scilicet quod quaelibet anima quodlibet corpus ingreditur, dicunt simile, ac si quis dicat artem textrinam ingredi in fistulas, et aerariam in telariam. Et tamen si ipsis artibus inesset natura ingredienti corpora, seu organa ex seipsis, non quaelibet in quodlibet ingredeatur, sed fistulativa ingrederetur in fistulas, non in lyras, cytharativa autem in cytharas, et non in fistulas : eodem igitur modo si animae cuilibet sit corpus, unaquaeque anima non quodlibet corpus ingreditur, immo ipsa anima idoneum format sibi corpus, et non assumit paratum. Sic ergo Plato et alii philosophi loquentes tantum de animae natura, insufficienter dixerunt, non determinantes quod sit

35^{v} *b*,

Secundum pythagoricas fabulas... videmus enim quod animalium unumquodque, magis autem eorum quae in animalibus corporum propriam habet formam et propriam speciem, et multum differt corpus vermis a corpore equi et corpus pulicis a corpore hominis; hi autem putant in quodcumque corpus quamcumque animam inhabitare, puta in corpus elephantis, si sic contingit, animam muscae. Similiter *igitur* aliquid dicunt sicut si quis dicat in fistulas textrinam ingredi aut aerariam in telariam quamvis et artibus, si natura esset ex seipsis ingredi in organa, et fistularia quidem in fistulas ingredetur et non in liras, citharista autem in citharam et non in fistulas, et animalibus igitur siquidem organa sunt corpora, unaquaeque in proprium ingredi convenit, magis autem neque ingredi sed facere proprium sibi et idoneum, format enim ipsa corpus et non assumit paratum sicut citharista citharam. Quid igitur unicuique conveniens et quale ipsum et quis existens ante corpus conveniet atque operabit Thimeus omnino tacuit.

	corpus conueniens cuilibet animae, et qualiter et quale existens uniatur sibi.	
Sp., 44, 5; H., 24, 14. καὶ ἐν τοῖς κοινοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς ἰδίοις.	Pir., 133. et non solum in speciali de anima, sed etiam quantum id quod commune est ad omnia principia.	*Ibid.*, in communibus rationibus et in propriis.
Sp., 45, 26; H., 25, 12. οἷον τῶν ὀστῶν πρὸς τὰ ὀστᾶ, ἢ τῶν ὀστῶν πρὸς τὰ νεῦρα.	Pir., 139. ossium ad ossa, et nervorum ad nervos.	*Ibid.*, velut ossium ad ossa aut ossium ad nervos.
Sp., 49, 22; H., 27, 13. οὔτε γὰρ κινήσεις ταῦτα τὰ πάθη, καὶ εἰ δοθεῖεν κινήσεις εἶναι, οὐ τῆς ψυχῆς κινήσεις εἰσίν, ἀλλ' ὑπὸ ψυχῆς ὅλου τοῦ ζώου, οἷον ἐν ταῖς ὀργαῖς κρίνει μὲν ἄξιον εἶναι τὸ πρᾶγμα ὀργῆς ἡ ψυχή, τοῦ ζώου δὲ ἡ καρδία κινεῖται καὶ ζεῖ τὸ περὶ αὐτὴν αἷμα καὶ ἀνοιδαίνει.	Pir., 150. Similiter manifeste apparet quod non sunt animae tantum motus, sed conjuncti. Sunt tamen ab anima, ut puta in hoc quod est irasci. Anima enim judicat aliquid esse dignum ira, cor autem animalis ex hoc movetur, et fervet corca ipsum sanguis.	*36r a*, Neque enim sunt motus passiones haec, et, si darentur motus esse, non sunt motus animae, sed ab anima totius animalis, *velut* in ira judicat quidem anima negotium esse dignum, in ira enim animalis commovetur et fervet circa ipsum sanguis et intumescit.
Sp., 50, 3; H., 27, 20. οὕτω δὲ ἔχει καὶ πρὸς τοὺς φόβους... συστέλλεται δὲ μόριόν τι τοῦ σώματος...	Pip., 150. Sic autem se habet ad timores. Nam aliqua particula corporis contrahitur...	*Ibid.*, sic autem habet timores.. contrahitur autem particula aliqua corporis.
Sp., 51, 4; H., 28, 3. ὥσπερ ὅταν λέγω κινεῖσθαι τὸν ἄνθρωπον τῇ χειρί...	Pir., 154. Ut cum dico hominem moveri pede.	*Ibid.*, sicut quando dico hominem moveri manu.
Sp., 51, 23; H., 28, 14. εἰ δὲ μὴ κίνησίν τις λέγοι τὰ ἐγκαταλείμματα τῶν αἰσθητῶν, ἀλλὰ μονὴν μᾶλλον καὶ ἠρεμίαν, πρός γε τὸν παρόντα λόγον οὐδὲν διοίσει.	Pir., 155. Sive autem motus aut quietes, dicat aliquis, phantasmata hujusmodi sint derelicta interius, non refert quantum ad praesentem materiam.	*Ibid.*, Si autem non motus dicat aliquis intus relictâ sensibilium sed mansionem magis et quietem, ad praesentem quidem sermonem nihil differt.
Sp., 56, 11; H., 31, 1. Μετὰ δὲ ταῦτα διελέγχει τὸν Ξενοκράτους ὁρισμὸν	Pip., 168. Et propter hoc Philosophus improbat definitio-	*36v a*, Post haec autem arguit Xenocrates diffinitionem

τῆς ψυχῆς, οὐ πρὸς τοὔνομα τοῦ ἀριθμοῦ μαχόμενος... ἀλλὰ καὶ πάνυ τὴν διάνοιαν ἐπιζητῶν τὴν Ξενοκράτους.	nem hanc Xenocratis de anima, et non tantum est disputans ad nomen, sed ad ipsam intentionem definientis.	de anima non adversus nominem numeri repugnans... sed valde intentionem Xenocratis exquirens.
SP., 57, 27; H., 31, 32.	PIR., 173.	*Ibid.*,
καὶ τί κωλύει ἐν τῷ αὐτῷ εἶναι καὶ δύο; διὰ τί μὴ καὶ πλείους ἢ καὶ ἀπείρους;	Et si duo, propter quid non plura aut etiam infinita?	Et quid prohibebit in eodem esse duo, propter quid et non plura aut etiam infinita?
SP., 58, 5; H., 32, 2.	PIR., 174.	*Ibid.*,
εἴπερ μηδὲ αἱ στιγμαὶ τῶν γραμμῶν, μηδὲ αἱ γραμμαὶ τῶν ἐπιπέδων;	Nam linere non dividuntur a superficiebus, nec puncta a lineis.	Si quidem neque puncta a lineis neque lineae a superficiebus.

Avant d'examiner les problèmes que pose cette utilisation de Thémistius par saint Thomas, il convient de voir si cette traduction gréco-latine de Thémistius est l'œuvre de Guillaume de Moerbeke. Les caractères les plus saillants de la méthode de traduction de Guillaume de Moerbeke ont déjà été soulignés avec soin par le P. F. Pelster (1). Outre la littéralité rigoureuse que nous présente la traduction du Ms. 16133, et qui témoigne déjà en faveur de l'attribution de cette traduction au dominicain belge, on peut relever les indices suivants : Guillaume de Moerbeke use de procédés stéréotypés dans ses traductions authentiques; or, ceux-ci se retrouvent dans la traduction de la paraphrase de Thémistius. Ainsi, les termes grecs suivant sont toujours rendus chez lui par d'invariables correspondants latins :

ἄν avec l'optatif : *utique* avec l'indicatif futur; δέ : *autem; ἐπεί* : *quoniam;* καθάπερ : *quemadmodum;* μὲν οὖν : *quidem igitur;* οἷον : *puta (velut);* ὥσπερ : *sicut*. Δή est d'ordinaire rendu par *itaque*, notre traduction le rend par *igitur*. Nous avons imprimé en italique les traductions qui répondent fidèlement à ces caractéristiques dans la troisième colonne de notre tableau comparatif. Afin de compléter ce bref examen, nous avons comparé attentivement le texte de la traduction de la paraphrase de Thémistius au texte de la traduction du *de Anima* que saint Thomas commentait et que nous pouvons

(8) F. PELSTER, S. J., *Die Griechisch-lateinischen Metaphysikûbersetzungen des Mittelalters*, dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters*, Supplementband II, Münster, 1923, p. 110.

considérer soit comme œuvre de Guillaume de Moerbeke, soit comme une traduction antérieure qu'il a soigneusement revisée en tenant compte du désir qu'avait saint Thomas de posséder un texte exempt d'interpolation ou de contre-sens susceptible de déformer la pure doctrine aristotélicienne dans un sens hétérodoxe. Cet examen s'est avéré entièrement négatif : il n'existe aucune différence importante entre les méthodes de ces deux traductions; les différences de détail elles-mêmes sont si peu sensibles qu'il convient de les négliger. La seule difficulté qui s'oppose à l'attribution de la traduction de la paraphrase de Thémistius à Guillaume de Moerbeke provient du fait que la plupart des Mss contenant les traductions du Dominicain flamand mentionnent qu'il en est l'auteur et ajoutent même la date où l'œuvre fut terminée; or, aucun des Mss que nous connaissons actuellement de la traduction gréco-latine de Thémistius ne porte ces indications précieuses (1). Faut-il supposer avec M. De Wulf (2) que Guillaume de Moerbeke avait des collaborateurs ? En cette hypothèse, il serait assez plausible que les traductions dirigées par Guillaume de Moerbeke, mais non faites directement par lui, ne signalent pas effectivement qu'il en est l'auteur : ce serait le cas de la traduction du *de Anima* de Thémistius, aussi bien que celui des traductions anonymes des commentaires d'Alexandre d'Aphrodise sur le *De Sensu* et sur les *Météorologiques* qui peuvent être attribuées, en l'absence de toute preuve contraire, à Guillaume de Moerbeke ainsi que l'a très bien vu M. l'abbé Mansion. La remarque de Thurot (reprise par P. Wenland) (3) sur la traduction du *de Sensu et Sensato* d'Alexandre peut s'appliquer à la traduction de Thémistius : « La traduction elle-même est faite

(1) Ce fait est sans doute dû à la date assez tardive de la plupart de nos Mss. En ce qui concerne le Ms. 16.133 que nous utilisons, on peut soupçonner que le copiste avait sous les yeux, en même temps que le texte qu'il transcrivait, le Commentaire de saint Thomas lui-même. En effet, au *fol.* 31r b, devant *facilius* qui traduit le ῥᾷον du texte grec, on lit un *perfecte* exponctué qui se trouve dans le texte parallèle de saint Thomas (§ 7, lib. I, lect. I).

(2) *Histoire de la Philosophie Médiévale*, 5e éd. (Louvain, 1924), p. 231, n. 3, note revue par Mgr Pelzer.

(3) *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques*, t. XXV, 2e partie (Paris, 1875), p. 386; et *Commentaire in Arist. Graeca*, vol. III, P. I, p. VIII; cf. G. Théry, O. P., *Autour du décret de 1210*, II, — *Alexandre d'Aphrodise*, dans *Bibliothèque Thomiste*, VII (Le Saulchoir, Kain, 1926), p. 84.

suivant la même méthode que toutes les traductions latines d'Aristote qui datent du XIII[e] siècle et dont plusieurs sont attribuées nommément à Guillaume de Moerbeke; elles semblent toutes sortir de la même école, sinon de la même main, et les traducteurs étaient évidemment en rapport les uns avec les autres ». Nous pouvons donc conclure que la traduction en question est l'œuvre de Guillaume de Moerbeke ainsi que l'avancent Pelzer, Geyer, Birkenmayer et Grabmann, ou du moins d'un de ses disciples. Au surplus, comme l'a montré le P. Mandonnet, des renseignements sur la *Métaphysique* et sur Théophraste contenus dans le *De Unitate intellectus* qui nous cite d'importants fragments de Thémistius, et dont la source ne peut être que Guillaume de Moerbeke, on peut induire, avec le maximum de vraisemlance, « que Guillaume a été le traducteur du Traité de l'Ame de Thémistius, comme il l'a été de plusieurs autres ouvrages philosophiques en dehors de ceux d'Aristote » (1). Birkenmayer fixe la date de cette traduction immédiatement avant l'année 1270 où paraît le *De Unitate intellectus* (2). Il est certain d'autre part que la Bibliothèque Papale possédait au XIII[e] siècle un manuscrit grec du commentaire de Thémistius (3) et que cette circonstance plaide derl'attribution de la traduction de ce commentaire à Guillaume de Moerbeke. Plus récemment (4), Birkenmayer a montré qu'il était très probable que cette traduction avait été faite dans la seconde partie de l'année 1268, c'est-à-dire après l'achèvement de la traduction de la στοιχείωσις θεολογική de Proclus (18 mai 1268) et avant la traduction du commentaire de Philopon sur le *De Anima* (17 décembre 1268).

(1) *Op. cit.*, t. I, p. 178, p. 4.

(2) *Versmischte Untersuchungen zur Geschichte der Mittelalterlichen Philosophie*, dans *Beiträge zur Gesch. der Philos. des Mittelalters*, XX, 5 (Münster, 1922), p. 32.

(3) *Philosophisches Jahrbuch*, 1921, p. 46. Cf. J.-L. HEIBERG, *Les premiers manuscrits grecs de la Bibliothèque papale*, extrait du *Bull. de l'Acad. Royale Danoise des Sc. et des Lettres pour l'année 1891*, Copenhague, 1892, p. 306 (p. 4 du tiré à part). Le catalogue de 1311 indique sous le n° 618 : *Item alium librum grossum in parvo volumine scriptum de lictera greca in cartis pecudinis, in quo continetur liber de anima Aristotilis et perafras Themistii super eum, antiquum et est in tabulis cohopertis de corio nigro.* Le *Parisinus Coislinianus 386*, membraneus forma minima, ff. 342, saec. XI, répond étrangement à cette description.

(4) *Philosophisches Jahrbuch*, 1930, p. 397, recension de GRABMANN, *Mittelalt. lat. Uebersetz. von* etc....

De tous, ces éléments il résulte que la reportation de Raynald de Piperno sur le livre I du *De Anima* de son maître est certainement postérieure à 1268. On pourrait en conclure que l'ouvrage, pris en sa totalité, est postérieur, lui-aussi, à 1268. Il n'en est rien. En effet, si les trois livres du *De Anima* avaient été composés en même temps, il est clair que saint Thomas n'aurait pas manqué d'employer Thémistius à l'élucidation du livre II et surtout du livre III où son opinion apporte à l'exégèse thomiste de la théorie de l'intellect une éclatante confirmation : lorsque saint Thomas, en 1270, au plus fort de la querelle averroïste, tente de réduire ses adversaires au silence, en montrant que l'affirmation de l'unité de l'intellect ne peut se réclamer de l'appui de la *secta peripatetica*, c'est à Thémistius qu'il fait appel. Or, nous constatons que ni le livre II ni le livre III ne révèle la moindre influence du commentaire de Thémistius, alors qu'on attendrait le contraire et que Thémistius y devrait être nommément cité à l'appui, comme il l'est dans le *De Unitate intellectus*. Dès lors, la seule explication plausible de cette brusque interruption dans l'emploi du commentaire de Thémistius est que les livres II et III sont antérieurs à la traduction de ce commentaire et, par conséquent, antérieurs au livre I. Pareille dissociation chronologique des trois livres du *De Anima* s'accorde d'ailleurs avec les renseignements des catalogues qui, à la presque unanimité, séparent le premiers livre des deux autres, ainsi qu'on l'a vu plus haut, et rangent ces deux derniers livres parmi les expositions de saint Thomas, tandis que le premier livre est classé dans la catégorie des reportations.

Quelle est la signification de cet état de choses ?

Le cas du commentaire sur le *De Anima* est parallèle à celui du commentaire des *Sentences* et des *Epîtres* de saint Paul. Tolomée de Lucques nous apprend en effet dans son *Histoire Ecclésiastique* que saint Thomas écrivit un second commentaire sur les *Sentences*, une dizaine d'années, selon le P. Mandonnet, après le premier. Il en composa le premier livre; Tolomée est formel : *Scripsit etiam eo tempore quo fuit Romae, de quo supra dictum, jam magister existens, Primum super Sententias, quem ego vidi Lucae; sed inde subtractum nusquam ulterius vidi.* Après s'être émancipé de l'influence augustinienne par un contact assidu avec la

métaphysique d'Aristote, saint Thomas songea à reprendre son premier grand ouvrage théologique en lui donnant un cadre plus philosophique; il en remania complètement le premier livre, mais rebuté sans doute par l'étroitesse des horizons où s'était enfermé Pierre Lombard, il abandonna son dessein pour composer la *Somme Théologique* (1). Celle-ci faisant double emploi avec le commentaire du premier livre des *Sentences*, saint Thomas fit disparaître les exemplaires de ce dernier entrés en circulation. De même encore, saint Thomas a commenté deux fois les Épîtres de saint Paul, « Une première fois pendant les années qui ont suivi sa translation en Italie, aux vacances d'été de 1259. Il a alors commenté tout saint Paul et Raynald de Piperno a reporté toutes ces leçons. Pendant son enseignement à Naples, depuis octobre 1272, saint Thomas a repris l'exposition de ses mêmes épîtres, qu'il a écrite de sa propre main, et il a poussé son exposition jusqu'au chapitre XI, exclusivement, de la première aux Corinthiens. Cette exposition a été interrompue par le départ du maître pour le Concile de Lyon, et sa mort survenue peu après, le 7 mars 1274. Raynald en ordonnant l'œuvre de son maître a complété le commentaire interrompu sur saint Paul en substituant à la partie manquante la partie correspondante de son ancienne reportation » (2). Le motif de ces doublets est également bien souligné par le P. Mandonnet : « Dans le travail énorme de mise au point des doctrines philosophiques et théologiques opéré par saint Thomas, la pensée et les vues de cet homme de génie n'étaient plus identiques à elles-mêmes, en bien des choses secondaires, à dix années de distance. Thomas avait écrit les sentences à vingt neuf et trente ans. Il en avait trente-quatre quand il commença pour la première fois à commenter saint Paul. On conçoit donc aisément sa préoccupation de reprendre plus tard ses deux premiers ouvrages essentiels, l'un sur la théologie systématique avec les Sentences, l'autre sur la théologie scripturaire avec les épîtres de saint Paul... Saint Thomas plaçait, l'évangile mis à part, les lettres de saint Paul au-dessus du reste de l'Écriture : *quarum scripturam praeter Evangelicam super omnes commen-*

(1) P. Mandonnet, *Des écrits*, etc...., p. 145-6.

(2) P. Mandonnet, *Chronologie des Écrits Scripturaires de saint Thomas d'Aquin* dans *Revue Thomiste*, 1928, p. 245.

tabat... On comprend donc sans peine que, à raison de leur importance théologique, saint Thomas ait abordé de bonne heure l'exposition des épîtres de saint Paul et que, plus tard, en présence de ce que lui parut une œuvre qui pouvait être rendue plus parfaite, il se soit résolu à en refaire l'exposition, et, pour plus de sécurité à l'écrire de sa propre main » (1).

A quelle raison a obéi saint Thomas quand il a repris le commentaire du *De Anima*? il est impossible de supposer, que dans son commentaire primitif, le maître ait négligé le premier livre du *Traité de l'Ame*, comme accessoire, et que, désireux d'offrir au public un ouvrage complet, il ait plus tard achevé son œuvre. En effet, on ne peut pas considérer le premier livre comme purement historique et dépouillé d'informations doctrinales. En maint et maint passages du texte, perce, sous forme non dissimulée, la solution qui sera abordée de front dans les livres subséquents. Pas plus ici, qu'au premier livre de la *Métaphysique* que saint Thomas a expliqué de façon magistrale, Aristote ne fait simplement œuvre d'historien. Saint Thomas ne s'y est pas trompé, qui, ici comme là, souligne le travail souterrain orienté vers le grand jour de la théorie des livres suivants. Du reste, dès le début du second livre, dont le Docteur Angélique signale l'étroit rapport avec le premier, un renvoi explicite au début de l'ouvrage indique, sans contestation possible, que saint Thomas avait commenté ce livre en même temps que les autres : *et cum supra in proemio quaesitum fuerit, utrum prius de anima ipsa determinandum sit, aut de partibus ejus, quasi hanc quaestionem determinans, dicit, quod in principio dicendum est, quid est anima* (2). L'adverbe *supra* semble indiquer chez saint Thomas, un renvoi à un passage précédent de son œuvre et non du traité qu'il explique. D'autre part il est également impossible de supposer que Raynald a fait une première fois une reportation complète de l'ouvrage, et que, la seconde fois, saint Thomas a repris et écrit lui-même les deux derniers livres, parce qu'ils étaient les plus importants pour les disputes parisiennes sur l'unité de l'intellect. La postériorité de la lecture sur le livre I

(1) *Ibid.*, p. 231.
(2) § 211, p. 79.

dûment établie, s'y oppose. Ce sont donc les livres II et III, ainsi que le livre I, selon toute la probabilité que saint Thomas a commentés et exposés tout d'abord. A Paris, indubitablement, pressé par les grandes controverses averroïstes (1269-72), il a recommencé une exposition, reportée par Raynald de Piperno. Cette seule raison d'expliquer le *Traité de l'Ame*, point névralgique de la doctrine d'Aristote, conformément à la stricte tradition péripatéticienne représentée à ses yeux par Thémistius et en opposition plus nette encore et plus avouée avec Siger et ses disciples que dans son premier commentaire, a pu décider saint Thomas à reprendre une œuvre jadis achevée en perfection si l'on en juge du moins par les deux derniers livres qui nous restent et dont la lucidité et la rigueur systématique ne peuvent guère être dépassées. Le motif qui a poussé saint Thomas à ainsi surcharger, sans besoin apparent l'énorme activité qu'il déploya pendant les dernières années de sa vie, ne pouvait être que puissant : seul, l'enjeu d'une bataille dont dépendait le sort de la vérité, pouvait, à ses yeux de saint et de savant, revêtir pareille force contraignante. On saisit là sur le vif pourquoi saint Thomas a choisi la forme de la lecture en lieu et place de l'exposition proprement dite : d'abord afin d'agir directement sur un auditoire infesté d'averroïsme comme celui de Paris, ensuite et surtout, pour gagner du temps et faire face rapidement aux appels de travail, de réorganisation et de mise-au-point qui lui venaient de toutes parts. Seul du reste son départ de Paris après Pâques 1272, peut expliquer qu'il ait négligé la continuation de son second commentaire : rentré en Italie, aucune raison ne s'offrait à à lui de l'achever. Au surplus, la fameuse lettre adressée par le recteur et les maîtres es-arts de l'Université de Paris, au chapitre général des Dominicains, le 2 mai 1274, semble faire allusion au *De Anima : Ceterum sperantes quod obtem peretis nobis cum effectu in hac petitione devota, humiliter supplicamus ut cum quedam scripta ad phylosophiam spectantia Parisius inchoata ab eo, que in suo recessu reliquerit imperfecta et ipsum credamus, ubi translatus fuerat, complevisse, nobis benevolentia vestra cito communicari procuret, et specialiter librum Simplicii, super librum de Caelo et Mundo*, etc... (1).

---

(1) P. Mandonnet, *Siger de Brabant*, t. I, p. 204, n. 1 et *Chart. Univ. Par.*, I, pp. 504-5.

Le terme *specialiter* indique la classe des écrits philosophiques, que le départ brusque de saint Thomas a laissé inachevés était plus large que celle des écrits nommément mentionnés. Dans cette catégorie, peut donc très bien être compris le commentaire sur le *De Anima*. Si la lettre ne le mentionne pas en fait, c'est pour la simple raison qu'un écrit remanié paraît moins important qu'un écrit inédit sur des matières encore inexpliquées. La multiplicité de ses compositions littéraires, l'activité fiévreuse et formidable qui remplit les dernières années de sa vie, devaient d'ailleurs interdire à saint Thomas tout espoir de continuation. A la disparition du maître, Raynald fit pour l'exposition du *De Anima* ce qu'il avait fait pour celle de saint Paul. Il prit le premier livre qui était la production ultime de son maître et la complèta au moyen de l'ancienne rédaction qu'avait fait saint Thomas des deux livres suivants. De là, l'état actuel du commentaire et ce que la critique peut y constater.

En résumé, une pluralité d'indices convergents et d'hypothèses dont la vraisemblance ne peut être mise en question, nous aide à préciser la date de composition du premier livre du *: De Anima :* postérieure à coup sûr à la traduction gréco-latine dont nous avons déterminé la date, le motif qui l'a fait naître et qui doit être le même qui poussa le saint à choisir pour thème de ses cours parisiens une série de sujets qui directement ou indirectement, battaient en brèche les théories averroïstes (1), tels l'exposition sur le *Livre de Job*, les questions disputées *De spiritualibus creaturis* et *De Anima*, l'état d'inachèvement de ce second commentaire, sa présentation sous forme de lecture, tout démontre que sa date doit être fixée au second séjour que saint Thomas fit à Paris de 1269 à 1272, et, si l'on considère avant tout son caractère inachevé, pendant l'année scolaire 1271-1272.

Quant à la partie la plus ancienne du commentaire, certainement antérieure à la traduction gréco-latine de Thémistius puisqu'elle ne l'utilise point, elle n'a pu être écrite avant 1260. En effet, saint Thomas, au livre III renvoie au *De Generatione Animalium* dont la traduction ne fut terminée, ainsi que le témoignent les manuscrits, qu'à la fin de l'année 1259 (2). Si l'on en croit Tolomée de Lucques, saint Thomas

(1) P. MANDONNET, *Chronologie* etc...., p. 148.
(2) Lib. III, lect. I, § 582, p. 198.

rédigea ses commentaires sur la *philosophia naturalis* à Orvieto, *tempore Urbani IV* (1261-1264) et en même temps au *studium* de Sainte-Sabine à Rome (1265-1267). Il semble que cette information chronologique n'ait rien d'inacceptable. En effet, la présence de Guillaume de Moerbeke, dont les connaissances hellénistiques étaient très étendues, et avec qui il fut en rapport constant (1), devait puissamment aider saint Thomas dans la rédaction de son œuvre; l'abrupte et fidèle traduction latine remaniée par le Dominicain belge, pleine d'obscurités dues au décalcage perpétuel qu'elle fait subir au texte grec est, en certains de ses passages, inutilisable à elle seule; la compréhension qu'on peut alors en tirer doit provenir soit d'un recours au texte grec original, soit des conseils d'une personne capable de résoudre ces difficultés; saint Thomas avait évidemment en Guillaume de Moerbeke un philosophe expérimenté, bien apte à lui dévoiler les énigmes de cette traduction. De cette intervention de Guillaume de Moerbeke dans l'élucidation de certaines apories philologiques soulevées par le texte d'Aristote, il nous semble en remarquer une trace dans un passage caractéristique du commentaire sur le *De Anima*. Au livre III, chapitre XII, 434^{b} 2, le texte grec porte : οὐχ οἷόν τε δὲ σῶμα ἔχειν μὲν ψυχὴν καὶ νοῦν κριτικὸν, αἴσθησιν δὲ μὴ ἔχειν, μὴ μόνιμον ὄν, γεννητὸν δέ, ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀγέννητον, que nous donnent tous les Mss., ainsi que les commentateurs Thémistius, Philopon, Sophonias et qu'ont lu également Alexandre et Plutarque. Seul Simplicius remarque (2) : ἔν τισι δὲ ἀντιγράφοις πρόσκειται τὸ ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀγέννητον. La *vetusta translatio* transcrit de même avec fidélité : *Non potest autem corpus habere quidem animam, et intellectum discretivum, sensum autem non habere, non mansivum existens, generabile autem, at vero neque ingenerabile* (3). Saint Thomas remarque avec raison (4) : *sed quod dicit, « quod neque illud quod est ingenerabile habet intellectum sine sensu » videtur esse falsum secundum opinionem Aristotelis. Nam corpore caelestia, quae ponit esse animata, habent de partibus animae, intellectum. Non habent autem sensum, cum sint corpora uniformia, non habentia distin-*

---

(1) P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, t. I, p. 41 et 65.
(2) 320, 28 (éd. Hayduck).
(3) Lib. III, lect. XVIII, p. 274.
(4) *Ibid.*, § 855, p. 277.

ctionem in organis, quae requiruntur ad sensum. Unde quidam sic exponunt, ut ibi terminetur sententia, ubi dicit « generabile autem » ut sit sensus, quod nullum corpus non manens, non potest habere intellectum sine sensu, dummodo sit generabile. Sed quod subdit, « at vero neque ingenerabile », est principium alterius sententiae : ac si dicat, quod hoc quod dictum est de corpore generabili, non sic se habet circa corpus ingenerabile, ut scilicet non possit habere intellectum sine sensu. Or, à notre connaissance, cette explication n'est donnée ni par les commentateurs grecs, ni par les commentateurs arabes, sauf par le commentaire, aujourd'hui perdu, d'Alexandre d'Aphrodise, et dont Simplicius (1) et Philopon (2) nous ont conservé l'interprétation de ce passage. Alexandre en effet, isolait, dans son exégèse, ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀγένητον, pour rapporter ces mots à αἴσθησιν δὲ οὐχ ἀναγκαῖον ἐν ἅπασι τοῖς ζῶσιν qui précède en 434 a 27 le texte grec cité plus haut. La suite de ce texte : διὰ τί γὰρ [οὐχ] ἕξει; ἢ γὰρ τῇ ψυχῇ βέλτιον ἢ τῷ σώματι. νῦν δ' οὐδέτερον· ἡ μὴν γὰρ οὐ μᾶλλον νοήσει, τὸ δ' οὐθὲν ἔσται μᾶλλον δί ἐκεῖνο; signifiait alors, selon lui, que la sensibilité n'est utile aux astres ni pour le bien de leur corps, ni pour le bien de leur âme. Saint Thomas, citant donc l'interprétation de ces *quidam*, continue : *Et hoc est quod subdit, « quare enim non habebit ». Intelligendum est magis relative quam interrogative; ut sit sensus, quod causa, quare corpus ingenerabile scilicet corpus caeleste, non habet sensum, licet habeat intellectum, est ista : quia si haberet sensum, aut hoc esset ut exinde esset aliquid melius animae corporis, aut exinde esset melius corpori caelesti : sed neutrum horum est quia etc.* (3). On voit nettement que saint Thomas est ici informé sur cette interprétation qu'il qualifie plus loin d'*extorta* (4), par les commentaires de Simplicius et de Philopon. Les a-t-il utilisés directement dans une traduction gréco-latine? Il semble bien qu'il faille répondre par la négative : en effet nous, sommes en présence ici d'un cas d'utilisation de commentateurs grecs tout à fait isolé; aucun autre endroit du *De Anima* — nous nous sommes livrés sur ce point à des comparaisons minutieuses — ne révèle une influence directe quelconque des commentateurs grecs sur le

(1) 320, 33.
(2) 595, 38 (éd. Hayduck).
(3) § 856, p. 277.
(4) § 857.

commentaire du Docteur Angélique (1). La seule hypothèse valable est donc que le renseignement en question sur l'exégèse des *quidam* ait été fourni à saint Thomas par Guillaume de Moerbeke dans l'une ou l'autre des nombreuses conversations qu'ils ont dû avoir sur l'interprétation correcte et légitime d'Aristote. De même, l'interprétation qu'il adopte — faute de mieux — paraît lui avoir été suggérée par son confrère : il propose de voir dans le *corpus ingenerabile* une allusion au *daemones* dont les Platoniciens, et particulièrement Apulée, ont fait grand usage (2). Pour qui connait la tournure d'esprit de Guillaume, un tel fait est symptomatique. Plus tard, lorsque les textes aristotéliciens n'auront pour lui plus de secret, il reconnaîtra, semble-t-il, son erreur; aussi, écrit-il dans le *De Substantiis Separatis* (3) : *Aristoteles non posuit aliquas animas medias inter caelorum animas et animas hominum, sicut posuit Plato*: *unde de daemonibus nullam invenitur ipse nec ejus sequaces fecisse mentionem.*

D'autre part, dans les *Commentaria in libros Aristotelis de Caelo* (l. II, cap. VIII, lect. XIII, p. 171 de l'édition léonine), à la suite d'une exposition des motifs pour lesquels Alexandre refuse aux astres la qualité d'êtres animés, saint Thomas nous dit que Simplicius leur accorde la possession des trois sens les plus élevés : la vue, l'odorat et le tact. Il ajoute : Est igitur Videndum quid horum sit secundum sententiam Aristotelis. Qui videdur sentire quod in corporibus caelestibus non sit alia de partibus animae nisi intellectiva. Dicit enim in XII *Metaphys*. (l. VII) quod primum movens movet caelum sicut desideratum, non quidem

(1) Au § 712 de la *lectio* VIII du livre III. on trouve une solution d'un problème identique à celle que propose Thémistius (177, 8 sq. éd. Spengel); mais il s'agit là d'un cas isolé qui témoigne soit d'une coïncidence fortuite, soit d'un renseignement donné par Guillaume de Moerbeke à saint Thomas. Au surplus, notons que la présence d'une influence quelconque de commentateurs grecs sur les commentaires thomistes d'Aristode n'implique aucunement, *sauf le cas de citation littérale*, que saint Thomas ait lu ces commentateurs dans une traduction: une lecture attentive des commentaires de Saint Thomas sur Aristote y perçoit presque constamment une influence diffuse et générale des commentateurs grecs, influence qui ne peut être due qu'à la collaboration anonyme de Guillaume à l'œuvre de son confrère ou encore à la lecture des commentateurs arabes. L'hypothèse d'échanges verbaux entre le saint et son collaborateur sur certains passages difficiles n'a rien d'impossible. Au contraire.

(2) *Ibid.*

(3) Ch. IV. Le *De substantis separatis* est attribué aux années 1272-73.

desiderio sensus, sed desiderio intellectus. Et in II *de Anima* dicit : *quibus inest ratiocinatio corruptibilium, his et reliqua omnia;* quasi hoc non sit verum in corporibus incorruptibilibus, quibus opinatur intellectum vel rationem inesse absque aliis potentiis animae. Sed dubium videtur facere quod dicitur in III *de Anima*, *Non potest*, inquit (lect. XVII), *corpus habere quidem animam et intellectivum discretivum, sensum autem non habere, non mansivum existens*, idest nisi maneat semper in eodem loco sicut plantae et animalia immobilia, *generabile autem*, idest si sit generabile et corruptibile, sicut patet in hominibus et in aliis huiusmodi animalibus. Subdit autem : *At vero neque ingenerabile;* per quod videtur significare quod neque etiam si corpus aliquod sit intellectum sine sensu. Et ad hoc probandum subdit : *quare enim non habeant*, scilicet sensum, cum habeant intellectum ? *Aut enim animae melius aut corpori :* quasi dicat : aut hoc quod non habet sensum, est propter bonum animae, aut propter bonum corporis. Et subdit : *Nunc autem neutrum est : hoc quidem enim*, scilicet anima, *non magis intelliget sine sensu; hoc autem*, scilicet corpus, *nihil magis erit*, idest non erit durabilius, propter illud, scilicet propter quod hoc quod non habet sensum. Unde concludit: *Nullum ergo habet animam corpus, non manens, sine sensu.* Ex quo videtur sentire quod, si corpora caelestia sint animata anima rationali et intellectiva, quod habeant etiam sensum. Sed huic sententiae obviat quod statim subdit : *At vero si sensum habet, necesse est aut corpus esse aut simplex aut mixtum. Impossibile est autem simplex. Actum enim non haberet, est autem necesse hunc habere.* Cum ergo corpora caelestia sint simplicia, impossibile est quod habeant sensum.

Unde praedicta verba Aristotelis sic exponuntur ET PER THEMISTIUS ET AVERROEM IN SUIS COMMENTIS, ut hoc quod dicit. *At vero neque ingenerabile*, sic intelligatur : *At vero neque incorruptibile*, scilicet corpus caeleste, *habet sensum. Quare enim non habebit?* Quasi diceret: ista est causa quare non habet, *aut enim animae melius est corpori*, idest si haberet sensum corpus caeleste, aut hoc esset propter bonum animae aut propter bonum corporis. *Nunc autem neutrum est : hoc quidem enim*, scilicet anima caelestis corporis, *non magis intelliget per sensum* (non enim habet intellectum a sensibus accipientem, sicut anima intellectiva humana ; sed intelliget

talis anima per modum substantiae separatae, cui immediate continuatur in ordine rerum) ; *hoc autem*, scilicet corpus, *nihil magis erit propter illud*, idest non conservabitur in esse per sensum, sicut accidit in corporibus terrestrium animalium, quae praeservantur a corrumpentibus per sensum, sicut patet ex his quae praemiserat.

Si nous comparons la fin de cette longue citation au second texte du commentaire de saint Thomas reproduit plus haut, nous devons conclure que saint Thomas est informé, lorsqu'il compose le troisième livre du *de Anima*, non seulement de l'opinion d'Alexandre, mais de celle de Thémistius. *Mais il s'agit ici d'un Thémistius connu exclusivement à travers Averroès*, ainsi qu'en fait foi la collusion de leurs deux noms dans le commentaire sur le *de Caelo*. D'un côté, dans le premier livre, nous nous trouvons en présence de citations directes et littérales, de l'autre, dans les deux derniers, il n'est question que de citations indirectes et de seconde main. Cette différence de traitement confirme la différence chronologique que nous avons signalée (1).

Poussons un peu plus loin nos recherches et essayons, dans la mesure du possible, de déterminer par une autre méthode la date du *De Anima*.

Dans son commentaire sur les *Sentences*, écrit vers 1253-1255, saint Thomas ignore encore le commentaire de Thémistius : répondant à la question : *utrum intellectus sit unus in omnibus hominibus* (2), il cite Thémistius, mais en se référant à Averroès, *una (scilicet opinio) est Themistii et Theophrasti, ut commentator iis inponit in de Anima.* Assez souvent dans la suite, il arrivera à saint Thomas d'avancer l'autorité de Thémistius, mais rien n'indique qu'il ait puisé ses renseignements dans une traduction grecque-latine; tout, au contraire, fait penser qu'il les tient des Arabes.

---

(1) La date du Commentaire sur le *de Caelo*, fixée par Tolomée après 1270 et par le R. P. Mandonnet dans les années 1272-1273, n'est nullement ébranlée par cette citation indirecte de Thémistius. La traduction de la paraphrase du commentateur grec étant achevée, la possibilité d'une citation directe était certes ouverte et semblait s'imposer. Mais il faut se souvenir ici que la méthode de citer n'était pas aussi scrupuleuse au M. A. que de nos jours et que le commentaire d'Averroès, par l'abondance de renseignements qu'il contient, facilitait énormément le travail de saint Thomas dont l'activité intellectuelle, à cette époque de sa vie, était sollicitée de tous côtés par les sujets les plus divers. Saint Thomas devait par conséquent limiter au strict minimum la préparation matérielle de ses œuvres.

(2) II *Sent.*, dist. 17, qu. 2, art. 1.

Voici cependant des textes où l'opinion de Thémistius est citée, sans que saint Thomas indique qu'il ait tiré ses références de l'ouvrage d'Averroès (1) :

1° *Summa Theologica*, Ia, qu. 73, art. 4, resp. in fine, *Aristetoles comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere; Plato autem intellectum separatum imprimentem in animas nostras, comparavit soli ut Themistius dicit in Commentario tertii de Anima.*

2° *Quaest. disp. de Malo*, qu. 18, art. ad Ium

Ad primum ergo dicendum quod intellectus humanus possibilis non comparatur soli sed magis aeri, vel cuicumque diaphano illuminabili. Intellectus, ut dicit Themistius in Comment. III de Anima, secundum Platonem quidem in Dialog. de Justo, comparatur soli, quia ponebat intellectum agentem esse substantiam separatam; unde Augustinus in lib. Solil., cap. VII et VIII. Deum comparat soli; sed secundum Aristotelem, lib. III de Anima, com. XVIII, intellectus aget comparatur lumini in aliquo corpore participato.

3° *Quaest. disp. de Spir. Creat.*, art. 10, in corp.

Unde sicut necessarium est quod intellectus possibilis sit aliquid formaliter inhaerens homini, ut prius ostendimus, ita necessarium est quod intellectus agens sit aliquid formaliter intendens homini. Nec ad hoc sufficit continuatio per phantasmata, ut Averroes fingit, III de An., com. V et XXXVI, sicut etiam supra de intellectu possibili ostensum est. Et hoc manifeste videtur Aristotelem sensisse cum dicit lib. III de An., text. XVII et XVIII, quod necesse est in anima esse has differentias, scilicet intellectum possibilem et agentem, et interum dicit quod intellectus agens est sicut lumen, quod est lux participata. Plato vero, in Dialog. VI de Just., ut Themistius dicit in comment. de Anima, ad intellectum separatum attendens et non ad virtutem animae participatam, comparavit ipsum soli.

La *prima pars* de la *Somme théologique* date des années 1267-1268; la question 16 du *De Malo* de juin 1268 et le *De Spiritualibus Creaturis* de janvier-juin 1269 (2).

---

(1) Mgr Grabmann signale, par erreur je pense, une citation de Thémistius dans la Question disputée *De Anima :* « In der quaestio disputata de anima a. 10, die ja wohl einige Jahre später als die Prima der theologischen Summa geschrieben ist, nimmt der Aquinate, zu einer Theorie des Themistios Stellung, ohne längere Texte anzuführen ». Dans *Mittelalt. lat. Uebers.*, etc..., p. 63.

(2) Cf. Mandonnet, *Bibliogr. Thom.*, Introduction; *Chronologie des questions disputées de saint Thomas d'Aquin*, dans *Revue Thomiste*, 1918, pp. 266-287;

Ces points de repère assurés, on peut croire que Birkenmayer a raison en plaçant la traduction de Thémistius entre le 18 mai et le 17 décembre 1268. En effet, saint Thomas qui habitait avec Moerbeke en 1268, a quitté Viterbe pour se rendre à Paris à la fin de Novembre de cette année : il était donc averti de l'œuvre que son confrère préparait. C'est pourquoi, peut-être, il renvoie directement à Thémistius sans recourir à Averroès dans la dernière dispute du *De Malo* tenue dans la seconde moitié de juin 1268 : *intellectus autem agens ut dicit Themistius in comment. III de Anima*. On peut conjecturer qu'il a lu Thémistius, mais qu'il n'a pas encore pu emporter avec lui une copie de sa traduction, parce que dans le *De Spiritualibus Creaturis*, disputé à Paris en janvier-juin 1269, s'il renvoie directement à Thémistius, ainsi qu'on l'a remarqué dans le texte cité plus haut, il ne laisse pas d'emprunter à nouveau un renseignement à Averroès, dans le même article où il semble citer directement Thémistius : *non autem potest hoc unum separatum nostrae cognitionis principium intelligi, per intellectum agentem, de quo Philosophus loquitur, ut Themistius dicit III de Anima, com.* 36, *apud Commentatorem*. Au contraire, en 1270, dans le *De Unitate intellectus*, il possède sous les yeux le texte latin de Thémistius, ainsi qu'en témoignent les larges extraits qu'il nous cite. C'est donc au plus tôt en 1270 que saint Thomas a repris l'exposition du *De Anima* (1).

La comparaison de l'intellect agent au soleil ou à la lumière (2) comporte encore un autre enseignement. S'il est vrai que la traduction de Thémistius n'a été achevée que dans

---

341-371; *Les questions disputées de saint Thomas d'Aquin* (Introd. à la réédition des *Quaest. disp.*), Paris, Lethielleux, 1925; G. Von Hertling, *Wo und Wann verfasste Thomas von Aquinas die Schrift De Spir. Creat.*, dans *Hist. Jahrbuch*, V (1884), 143-145 et du même *Hist. Beiträge zur Philos.* (München, 1914), p. 18. Le R. P. Synave propose une autre date pour le *De Malo* dans *Le Problème chronologique des questions disputées de saint Thomas d'Aquin*, *Rev. Thom.*, 1926, p. 43-48, mais comme il n'est pas revenu sur sa promesse d'en donner la preuve, je m'en tiens à la date fixée par le P. Mandonnet.

(1) Les indications contenues dans ces dernières lignes m'ont été aimables, tracése par le R. P. Mandonnet dans sa réponse à une lettre où je lui communiquais ma découverte. Qu'il reçoive ici l'expression de tous mes remerciements.

(2) Dans le *De unitate intellectus contra Averroistas*, on remarque deux textes importants : « *Quia quibusdam in hac materia verba latinorum non sapiunt, sed Peripateticorum verba sectari se dicunt, quorum libros in hac materia nunquam viderunt, nisi Aristotelis qui fuit sectae peripateticae institutor* », et « *Theophrati quidem libros non vidi sed ejus verba introduxit in commento de Anima* »; ce

la seconde moitié de l'année 1268, on peut croire que la référence contenue dans la *prima pars* de la *Somme Théologique* provient d'une communication verbale de Guillaume de Moerbeke à saint Thomas. Il est impossible de douter de l'intervention presque constante de Guillaume dans l'œuvre de son confrère, chaque fois qu'il s'agit d'un renseignement tiré des commentateurs grecs et que les commentateurs

---

commentaire de Thémistius est plusieurs fois cité dans l'opuscule et saint Thomas en apporte même quelques extraits de sa traduction.

De ces textes assez éloquents en leur concision, on peut tirer qu'à la date de la composition du *De unitate intellectus*, aucun des adversaires averroïstes de saint Thomas n'avait à sa disposition les traductions latines des commentateurs grecs d'Aristote, mais que saint Thomas lui-même possédait sous les yeux la traduction de Thémistius dont il cite certains fragments. Ainsi donc la traduction du commentaire de Simplicius sur les *Catégories* par exemple, terminé en témoignage du Cod. lat. Class. 10, N, 20 de la Biblioteca Marciana en 1266, n'avait pas encore livré au public en 1270; ce qui indique que les traductions de Guillaume de Moerbeke faites *ad instantiam fratris Thomae* le furent exclusivement, au moins pendant un certain temps, pour son usage personnel. Les passages de la traduction de Thémistius correspondants de la traduction contenue dans le Ms. 16.133 de la Bibliothèque Nationale. Voici par exemple deux textes parallèles :

De Unit. Int. c. Averr.	*Cod. Lat.* 16133, fol. 48r.
Aut primus illustrans est unus, illustrati et illustrantes sunt plures. Sol quidem unus est : lumen autem dices partiri aliquo modo adversus. Propter hoc enim non solem posuit in comparationem scilicet Aristoteles sed lumen; Plato autem solem.	Aut primus quidem est unus, illustrati autem et illustrantes sunt plures sicut lumen; sol quidem enim unus, lumen autem dices utique modo aliquo partiri ad visus. Proptehoc enim non solem neque comparatione proposuit sed lumen, Plato autem solem.

Voici d'autre part le texte grec; on constatera la parfaite équivalence de la traduction latine; deux fautes cependant la déparent qui peuvent être vraisemblablement attribuées au copiste : l'absence de « *illustrans* » et la brusque irruption d'un incompréhensible « *neque comparatione* » :

Spengel, 191, 11 : ἢ ὁ μὲν πρώτως ἐλλάμπων εἶς, οἱ δὲ ἐλλαμπόμενοι καὶ ἐλλάμποντες πλείους ὥσπερ τὸ φῶς; ὁ μὲν γὰρ ἥλιος εἶς, τὸ δὲ φῶς εἴποις ἂν τρόπον τινὰ μερίζεσθαι εἰς τὰς ὄψεις. διὰ τοῦτο γὰρ οὐ τὸν ἥλιον παραβέβληκεν ἀλλὰ τὸ φῶς, Πλάτων δὲ τὸν ἥλιον.

Les divergences qu'on peut remarquer dans le texte cité par saint Thomas s'expliquent facilement : les particules omises l'ont sans doute été pour alléger la citation; nous donnons d'autre part un texte tiré des éditions modernes imprimées du *De unitate intellectus*, lesquelles peuvent avoir reproduit les fautes et omissions des éditions précédentes ou encore des manuscrits eux-mêmes de cet opuscule : ainsi en est-il à coup sûr de «*adversus*». Le « *scilicet Aristoteles* » est une glose destinée à éclairer le sujet (sous-entendu en grec) de *posuit*. Peut-être provient-elle de saint Thomas lui-même. L'intrusion de « *in comparatione* » peut s'expliquer également par le souci qu'a eu saint Thomas de rendre compréhensible un passage détaché de son contexte.

arabes ne fournissent pas. En effet, dans le *Contra gentes* (1258-1260), saint Thomas cite déjà Thémistius, sans passer par Averroès : *quod autem hoc sit possibile nititur ostendere Themistius, tertiis de Anima, c.* 50, *per locum a minori* (1), alors qu'au début du *De Malo* (1263-1264), il a soin de renvoyer au *Commentator : Commentator, in XI Metaph., inducit verba Themistii.* Cette référence sporadique à Thémistius est due certainement au Dominicain belge puisque la traduction du commentateur grec n'était pas encore commencée à cette époque. Saint Thomas affectionnait à coup sûr ce parallèle entre la comparaison de Platon et celle d'Aristote relativement à l'intellect agent, puisqu'il la reprend trois fois dans son œuvre. On pourrait donc s'attendre à le voir réapparaître chaque fois qu'il signale que l'intellect agent est, selon Aristote, *sicut lumen*. Et en fait, à partir de 1267-1268, où il apparaît pour la première fois, saint Thomas ne manque pas de le souligner à nouveau dans les quatre endroits de son œuvre où il est amené par la logique des idées : dans les trois passages signalés plus haut et dans le *De Unitate intellectus : et ut non graecos omittamus, ponenda sunt circa hoc verba Themistii in commento de Anima, lib.III, cap.* 32... : *non solem posuit in comparationem scilicet Aristoteles, sed lumen; Plato autem solem.* Or, dans le livre III du *De Anima*, saint Thomas se borne à répéter la comparaison d'Aristote, sans y joindre celle de Platon : *unde dicit quod est habitus sicut lumen* (2). La chose est d'autant plus remarquable que, quelques lignes plus loin, il oppose Aristote à Platon : *inducitur autem Aristoteles ad ponendum intellectum agentem, ad excludendum opinionem Platonis* (3). De l'absence de cette comparaison dans le *De Anima*, on peut donc légitimement conclure que l'exposition des livres II et III est antérieure à la *prima pars* de la *Somme Théologique*.

On a vu dans quelle large mesure saint Thomas a utilisé Thémistius; qu'il n'y ait pas dans son Commentaire, malgré l'emploi avéré de la paraphrase de Thémistius, de référence explicite à cet ouvrage, comme on en trouve ailleurs, à cela rien d'étonnant : on se trouve en face d'une reportation que saint Thomas n'a ni revisée ni complétée;

---

(1) Lib. III, c. 45.
(2) Lib. III, lect. X, § 730, p. 240.
(3) *Ibid.*, § 731.

on comprend que, dans un cours oral, un professeur, au moyen âge surtout, néglige certaines précisions techniques, telles que l'indication de ses sources, mentionnée d'ordinaire avec soin dans ses publications. Le Commentaire de Thémistius est du reste intégré dans un ensemble qui le dépasse largement. Loin de s'y asservir, saint Thomas, avec la sereine indépendance qui accompagne sa pensée en chacun de ses démarches, le soumet à une sorte de désarticulation qui le rend plus malléable et plus apte à entrer dans un contexte qui en haussera la valeur philosophique et exégétique. Il est incontestable qu'au double point de vue métaphysique et critique le Commentaire de saint Thomas dépasse la paraphrase de Thémistius. Si ce dernier souligne assez mollement les rapports de la psychologie avec la morale et la philosophie naturelle, saint Thomas marquera vigoureusement cette relation en quelques mots secs et percutants qui diffusent aussitôt leur clarté; il y ajoutera le rapport de la science de l'âme à celle de l'être. Plus que les autres commentateurs grecs, Thémistius survole de près la pensée d'Aristote, mais, comme eux il néglige la plupart du temps de puiser son explication dans d'autres œuvres du Stagirite : c'est l'un des mérites principaux des commentaires thomistes de rapprocher l'un de l'autre les passages des divers traités d'Aristote susceptibles de s'éclairer mutuellement; saint Thomas se sert ainsi avec beaucoup d'aisance de ce qui sera pour la méthode exégétique moderne un des principaux instruments de prospection à travers le dédale aristotélicien. Tandis que Thémistius signale un seul rapport du *De Anima* à la *Physique* il en énonce quatre, en y joignant en outre deux références au *De Caelo* et une à l'*Éthique à Nicomaque*. Loin d'être verbeux, comme l'est parfois Thémistius, il va droit au côté formel des idées; loin de se perdre dans les détails, il les fait tous converger vers la pensée directrice et organique qui en est la raison d'être. La valeur didactique de son commentaire se marque de façon toute différente, portant l'empreinte de son génie : Thémistius entourera un passage difficile d'exemples; saint Thomas le creusera et, mettant à nu la difficulté, la résoud par un appel à la doctrine générale qui la commande. S'il emprunte à Thémistius quelques détails, c'est en vertu d'un choix judicieux qui en extrait

toujours les plus typiques : il néglige l'accessoire, saisit l'essentiel, ajoute et transforme. En ce livre bondé de renseignements historiques, il se comporte avec une prudence et une droiture telles que ce grand philosophe se révèle aussitôt un grand historien; avec délicatesse, là où Aristote mêle presque inextricablement sa propre doctrine à celle de ses devanciers, il dénoue le lien et suit pas à pas le fil des idées, indiquant maintes fois ce qui est de l'un et ce qui est de l'autre. Quand Thémistius avoue son manque de compétence concernant telle doctrine attribuée aux Pythagoriens : οὐκ οἶδα οὕστινας λέγων τοὺς οὕτω λέγοντας Πυθαγορείους, Saint Thomas ajoute sans tarder les précisions historiques qu'il tire du trésor de son érudition et de ses immenses lectures. De la même façon qu'un historien moderne, il indiquera chez Hippon le retour offensif de l'antique croyance au rôle explicatif de l'humide dans la génération des choses, déjà défendue par Thalès. Alors que Thémistius, plein d'un faux respect pour Platon, incombe à Timée les erreurs de l'ouvrage qui porte son nom, saint Thomas, plus soucieux de la vérité historique, remarque qu'Aristote attaque moins Platon que les procédés littéraires qu'il emploie. Témoignant d'une vaste compréhension des réalités de l'histoire, chaque détail donné par Aristote sur tel ou tel point particulier de la doctrine de ses prédécesseurs, est rattaché à la synthèse des idées qu'ils ont défendues et qui sont propres à en situer le sens exact. Son caractère philosophique dominant qui est de se porter toujours aux principes illuminateurs des conclusions, fait ainsi qu'en se montrant plus philosophe, il se montre du même coup plus historien.

Marcel De Corte.

Assistant à l'Université de Liége.

Décembre 1931. — *Janvier* 1932.

SAINT THOMAS ET LES TRADUCTIONS LATINES

DES MÉTAPHYSIQUES D'ARISTOTE

Le difficile problème des traductions latines des Métaphysiques d'Aristote a fait depuis quinze ans de notables progrès, dont quatre noms jalonnent les principales étapes. Celui de Mgr Grabmann d'abord (1) qui découvrit deux manuscrits contenant deux versions distinctes. L'une, que l'on baptisa « translatio nova », était complète. L'autre au contraire, qui fut appelée « metaphysica vetus » ne comprenait que les trois premiers livres (A, α, B) et une partie du quatrième (jusqu'à 1007 a 30); un manuscrit l'attribuait à Boèce.

M. Geyer ensuite (2), s'attacha à l'étude des citations des Métaphysiques dans l'œuvre d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Ce dernier notamment cite assez souvent les Métaphysiques en spécifiant qu'il s'agit de la « littera Boethii ». La comparaison de ces passages avec la « vetus translatio » donnée par les manuscrits permet à M. Geyer de conclure qu'il n'y a là qu'un seul et même texte. Mais il y a mieux : car saint Thomas renvoie à la « littera Boethii » même pour des textes tirés des livres V et XII (3). Il semble donc que la traduction attribuée à Boèce, loin de s'arrêter au milieu du livre IV, aille jusqu'au XII. Les manuscrits connus de la « vetus » seraient donc incomplets, et M. Geyer exprimait l'espoir de trouver des manuscrits donnant toute la « littera Boethii », identique, à son avis, à la « vetus ».

---

(1) *Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII Jahrhunderts* (Beitr. z. Gesch. d. Phil. des Mitt., XVII). Münster, 1916, p. 105 sqq.

(2) *Die Uebersetzungen der Aristotelischen Metaphysik, bei Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, dans *Phil. Jahrbuch*, 1917, p. 392 sq.

(3) Nos chiffres renvoient toujours à la numérotation latine. On la sait en avance d'une unité sur la grecque, par suite de l'introduction du livre « α » qui porte le numéro II.

Cette vue n'a pas été confirmée, car les huit manuscrits nouveaux que découvrait le P. Pelster (1), s'arrêtent comme les premiers au milieu du livre IV. Par contre, et en ceci se vérifiait une prévision de M. Geyer, il devenait évident que la « vetus » existait en plusieurs recensions assez différentes.

Mais la découverte principale du P. Pelster fut celle de deux manuscrits contenant une traduction jusqu'alors inconnue en treize livres, XI (K) seul manquant. Cette version, qu'il appela « translatio media » aurait été en circulation dès 1260. Elle présente, pour les parties communes, des divergences notables avec la « metaphysica vetus »; par contre, elle est très proche de la « translatio nova » attribuée à Guillaume de Moerbeke. Le P. Pelster en conclut que seul le livre XI aurait été traduit par le dominicain flamand, qui se serait contenté de retoucher légèrement les autres livres.

Les trois étapes distinguées par le P. Pelster sont insuffisantes au gré de M. Birkenmajer. Cet auteur, en publiant les résultats provisoires de ses recherches (2), distingue quatre traductions successives. 1° D'abord la « vetustissima » contenant les trois premiers livres et une partie du quatrième, et pour laquelle il donne trois manuscrits nouveaux; elle daterait du milieu du XIIe siècle. 2° La « translatio media » en treize livres du P. Pelster; elle aurait été faite sur le grec et aurait été en circulation dès 1230 voire 1210. 3° La « vetus translatio » qui serait une contamination de la « vetustissima » par la « media ». 4° Enfin la « nova » serait due à Guillaume de Moerbeke, qui aurait traduit pour la première fois le livre XI et retouché le reste de la « media ».

On le voit, chaque étude nouvelle fait ressortir davantage la complexité du problème. Celui-ci ne sera sans doute pleinement résolu que lorsque l'inventaire de tous les manuscrits latins d'Aristote, entrepris sous le patronage de l'Académie des Sciences de Pologne et la direction effective de Mgr Lacombe, sera terminé. Les recherches plus parti-

---

(1) *Die Griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen des M.-A.*, (Beiträge z. Gesch. d. Phil. des M.-A., Supplementband II). Münster 1923, pp. 89-118. Cf. etiam : *Die Bibliothek von Santa Catarina zu Pisa*, dans *Xenia Thomistica*, Rome, 1925, pp. 276 sq.

(2) Lettre privée à Geyer in UEBERWEG-GEYER, *Die Patristische u. Scholastische Phil.*, Berlin, 1928, p. 346.

culières ne sont cependant pas inutiles. D'une part en effet, les résultats limités mais bien établis pourront utilement orienter les érudits dans le classement des manuscrits. Et d'autre part il restera toujours à vérifier dans quelle mesure un auteur médiéval donné a effectivement connu et utilisé une traduction dont l'existence est établie par ailleurs.

Nous voudrions apporter une modeste contribution de ce genre, en étudiant l'utilisation qu'a faite saint Thomas des divers livres des Métaphysiques. L'enquête se limite de fait aux seuls livres XI (K), XIII (M), et XIV (N), tous les autres étant connus par saint Thomas dès le début de sa carrière et n'offrant donc pas d'intérêt pour le problème d'histoire littéraire ici étudié. Il en résulte que nous ne pouvons rencontrer que la « translatio media » et la « nova », les deux autres restant entièrement en dehors du champ de nos recherches. On remarquera d'autre part, que cette étude, portant uniquement sur les textes de saint Thomas, ne vaudra strictement que pour lui.

La nature même des documents mis en jeu, et les interprétations erronées à écarter imposent une méthode d'approximations successives, dont voici la première.



I. Saint Thomas a longtemps ignoré le texte latin et même jusqu'à l'existence dans l'original grec des livres XIII (M) et XIV (N).

C'est ce qui ressort avec évidence des textes suivants.

III De Anima, lect. 12, (Pirotta n. 785) (1).

« Movet [Philosophus] questionem de his quae sunt separata a materia sec. esse; dicens quod posterius considerandum erit utrum contingat intellectum non separatum a magnitudine, id est a corpore, intelligere aliquid separatorum, id est aliquam substantiam separatam. Haec enim quaestio pertinet ad metaphysicum; non tamen invenitur ab Aristotele soluta, quia *complementum illius scientiae*

(1) Ce texte est déjà cité par les éditeurs de la Léonine en 1882, in *Perihermeneias*, p. 16, note ε. Cuique suum.

nondum ad nos pervenit, vel quia nondum est totus liber translatus, vel quia forte praeoccupatus morte non complevit ».

A cette époque donc, saint Thomas se doute de l'état d'inachèvement des Métaphysiques telles qu'il les possédait; le « complément » qui manque encore est le traité des substances séparées; mais il ignore jusqu'à l'existence du texte grec des livres en question, qui manifestement sont pour lui les derniers des Métaphysiques.

De ce texte nous pouvons rapprocher deux autres, qui l'un et l'autre commentent le même passage d'Aristote :

De Veritate q. 18, a. 5, obj. 8.

« Sed naturaliter homo pervenire potest ad hoc ut substantias separatas per essentiam cognoscet; ut patet ex multorum philosophorum sententiis, quas Commentator tangit in III de Anima. Ergo...

Ad 8° dicendum, quod hanc quaestionem Philosophus insolutam dimisit in III de Anima, ubi quaerit utrum intellectus conjunctus possit separata intelligere; *nec alibi invenitur eam solvisse in libris ejus qui ad nos pervenerunt.* Sequentes vero ipsum in hoc discordaverunt... »

Q. D. De Anima, a. 16 (1) « Utrum anima conjuncta corpori possit intelligere substantias separatas ».

« Respondeo dicendum, quod hanc quaestionem Aristoteles promisit se determinaturum in III de Anima, licet non inveniatur determinata ab ipso in libris ejus qui ad nos pervenerunt, etc. ».

Isolés, ces deux passages passeraient inaperçus; rapprochés de celui du De Anima ils prennent toute leur valeur, et montrent que l'état de choses décrit dans ce commentaire n'a pas changé quand à l'essentiel : le traité des substances séparées n'est pas parvenu à saint Thomas.

Autre passage : De Sensu, Lect. I (Pirotta n. 4).

« Et ideo, praeter librum de Anima, Aristoteles non fecit librum de intellectu et intelligibili; vel si fecisset, non pertineret ad scientiam naturalem, sed magis ad metaphysicam, cujus est considerare de substantiis separatis ».

Ce texte est à rapprocher du premier. La négation du début « non fecit » laisse cependant place aux autres éven-

(1) Nous devons ce texte à l'obligeance du R. P. Mandonnet. Qu'il veuille bien recevoir ici nos remerciements pour la bonté qu'il n'a cessé de nous témoigner au cours de la rédaction de ce travail.

tualités énumérées au De Anima, ainsi qu'en témoigne le second membre de phrase « vel si fecisset». Mais saint Thomas reste dans le doute, qu'expriment à la fois la négation et le subjonctif. Ici encore il s'agit d'un traité des substances séparées qui doit appartenir [s'il existe] à la Métaphysique.

Enfin un dernier texte : De Unitate Intellectus (1).

« Quomodo autem Aristoteles hoc solveret a nobis sciri non potest, quia illam partem Metaphysicae non habemus quam fecit de substantiis separatis ».

Même affirmation, avec des nuances sur lesquelles nous aurons à revenir : saint Thomas ne possède pas les livres des Métaphysiques qui traitent des substances séparées.

Quelles que soient les nuances de détails, l'accord de nos cinq textes est manifeste sur le point fondamental sur lequel seul nous voulons insister ici : la partie des Métaphysiques qui traite des substances séparées n'est pas parvenue à saint Thomas. Le traité en question ne peut être que le groupe des livres XIII (M) et XIV (N). A la rigueur on pourrait songer aussi à XII (Λ); mais ce livre, cité dès les premières œuvres de saint Thomas, est de ce fait même exclu.

Conclusion immédiate : les quatre étapes prévues par M. Birkenmajer pour les traductions des Métaphysiques ne rendent pas suffisamment compte des faits. Entre la « vetustissima » et la « vetus », qui ne vont que jusqu'au milieu du livre IV, et la « translatio media » à laquelle ne manque que le XI[e] (K), il faut admettre une autre traduction à laquelle manquent aussi XIII et XIV.

De plus, la « media » avec ses livres M et N ne peut avoir été connue dès 1230 ou 1210 comme le veut M. Birkenmajer, ni même dès 1260, selon l'opinion du P. Pelster. Il suffit pour s'en rendre compte de se rappeler les dates des textes que nous avons cités : après 1250 (de Anima, de Sensu) (2), début 1258 (q. 18 de Veritate), début 1270 (Q. D. de Anima), courant de 1270 (de Unitate). Nous reviendrons à loisir sur cette question.

(1) *Opuscules*, édition Mandonnet, p. 67. Texte déjà cité par MANDONNET, *Siger de Brabant*[2], Louvain, 1911, I, p. 176, note 6.

(2) Nous choisissons ce « terminus a quo » extrême pour éviter des discussions ici hors de propos.

* * *

II. Avant de posséder les livres XIII et XIV, saint Thomas disposait d'une traduction des Métaphysiques, distincte de la « littera Boethii ».

C'est ce que montre une comparaison intéressante due au P. Pelster (1), comparaison dont il a malheureusement beaucoup exagéré la portée. Voici : ayant noté que saint Thomas cite un même passage du livre XII (Λ) en deux endroits de ses œuvres, il eut l'idée de comparer les deux textes cités avec la « translatio media » du Vat. Borgh. 304. L'idée était d'autant plus heureuse que les deux citations sont assez différentes, et que l'une est donnée explicitement comme étant « secundum intellectum Boethii ». Nous donnons ci-dessous les trois textes (2).

de Unitate (3) « sec. intell. Boethii »	II C. Gentiles cap. 79	Borgh. 304 « translatio media »
Si vero aliquid	Si autem et posterius	Sed et si posterius
posterius remaneat	aliquid manet	aliquid manet
scilicet praeter		
materiam		
considerandum est	perscrutandum est	perscrutandum est
in quibusdam enim	nam in quibusdam	nam in quibusdam
nihil prohibet	nihil prohibet	nichil prohibet
ut si anima	ut si est anima	ut si est anima
hujusmodi est	tale	tale
non omnis	non omnis	non omnis
sed intellectus	sed intellectus	sed intellectus

Nous limitons les citations à la partie commune aux trois textes. Celui du « Contra Gentiles » est manifestement beaucoup plus proche de la « translatio media » que de la « littera Boethii » du « de Unitate ». Le P. Pelster en conclut que saint Thomas connaissait la « translatio media » telle qu'elle se trouve dans son manuscrit dès l'époque du «Contra Gentiles », et cela lui permet d'affirmer que la « media »

(1) *Die Griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen des M.-A.*, in Beit. z. Gesch. d. Phil. d. M.-A., Supplementband II, Münster, 1923, p. 104 sq.

(2) D'après Pelster, *ibid.*

(3) Ed. Mandonnet, p. 43.

était connue dès 1260 (1). Il a été généralement suivi (2). Il est clair cependant que la conclusion dépasse les prémisses. Tout ce que l'on peut conclure avec certitude, c'est qu'en composant le « Contra Gentiles » saint Thomas se servait d'un texte de Λ autre que celui de la « littera Boethii »; et qui est, pour le passage cité tout au moins, très proche du Borghèse 304. Mais cela ne montre nullement que saint Thomas connaissait la « translatio media » toute entière. Et comme il est par ailleurs certain qu'il n'a pas connu les livres XIII (M) et XIV (N) avant 1270, cette hypothèse doit être absolument exclue.

Conclusion : il existait dès 1260 deux versions différentes des Métaphysiques. L'une était connue sous le nom de « littera Boethii »; nous appellerons l'autre « metaphysica secunda », pour des raisons expliquées plus loin. Aucune des deux ne contenait les livres XIII et XIV; mais toutes deux allaient jusqu'au livre XII (Λ).



III. Il reste à examiner un dernier texte qu'il a fallu renvoyer jusqu'ici non seulement parce qu'il est le plus récent chronologiquement et qu'il témoigne d'un état de choses vraiment nouveau, mais aussi parce que les commentaires dont il a été l'objet en rendent l'intelligence difficile. Il se trouve lui aussi dans le « De Unitate » (3) :

« Hujusmodi autem quaestiones certissime colligi potest Aristotelem solvisse in his libris quos patet eum scripsisse de substantiis separatis, ex his quae dicit in principio XII Metaphysicae, quos etiam libros vidimus numero XIV, licet nondum translatos in linguam nostram ».

Quand le P. Mandonnet publia ce texte pour la première fois (4), il lui donna son sens obvie : « il [saint Thomas] nous apprend que les derniers livres de la Métaphysique, qui

(1) *Ibid.*, p. 105.
(2) v. g. MANSION, *Pour l'Histoire du Commentaire de saint Thomas sur la Métaphysique*, dans *Revue Néo-Scolastique*, 1925, p. 279; GEYER, in *Ueberweg-Geyer*, 1928, p. 346.
(3) Éd. Mandonnet, I, p. 65.
(4) *Siger de Brabant*, Fribourg, 1899, p. CLXXXIX, note 1; deuxième édition, Louvain, I, p. 176, note 6.

traitent justement des substances séparées, n'étaient pas encore traduits. Il en connaît cependant l'existence, ayant vu le texte grec qui contient quatorze livres, dont le douzième commence à traiter des substances séparées ».

Depuis lors, cette interprétation a été abandonnée. Après une discussion assez mouvementée à laquelle, après Duhem, prirent part Mgr Grabmann, M. Geyer et le P. Pelster, l'on se mit d'accord sur certaines conclusions que, précisément, nous ne pouvons admettre.

Une première difficulté venait de la référence au livre XII. Le début de Λ en effet ne contient aucune allusion à la théorie des substances séparées. On se mit donc à la recherche du passage visé par saint Thomas. Et puisqu'on croyait savoir par ailleurs qu'il existait dès cette époque un texte latin des Métaphysiques comprenant tous les livres sauf XI (K) (c'était une deuxième objection à la traduction du P. Mandonnet), il était naturel de songer à XIII (M) qui devait précisément porter le numéro XII dans cette « translatio media » (1).

Ou encore, plus tard, lorsqu'on se fut bien habitué à l'interprétation nouvelle, l'argument fut retourné. On décida d'abord que le chiffre XII désignait le livre M; c'est ce que fait le P. Pelster (2) qui ne retient que cela du texte cité, mais « mit voller Sicherheit ». C'est aussi le procédé de M. Geyer (3). Puis, fort de cette certitude, il est facile de déduire à la fois que K n'était pas encore traduit et que la « translatio media », y compris M et N, l'était.

Il fallut dès lors admettre que la fin du passage étudié :

«...quos etiam libros vidimus numero XIV, licet nondum translatos in linguam nostram ».

se refère, non pas aux quatorze livres de la Métaphysique, mais à l'apocryphe connu sous le nom de « Théologie d'Aristote ». Encore dut-on pour cela changer le XIV en X d'après deux manuscrits de Munich, afin d'y voir une allusion aux dix chapitres qui comporte cet écrit au moyen âge (4).

---

(1) Pelster, *Kritische Studien zum Leben und zu den Schriften Alberts des Grossen*, Fribourg en Brisgau, 1920, p. 149.
(2) *Die Griechisch-lateinischen...*, p. 111.
(3) *Ueberweg-Geyer*, p. 346.
(4) Pelster, *Kritische Studien...*, p. 149-150, qui utilise cette solution pour le problème qu'il a en vue, sans toutefois en affirmer le bien fondé.

Toute cette construction est bien fragile. Tout d'abord la dernière attribution a déjà été virtuellement abandonnée, Mgr Pelzer ayant relevé sur divers manuscrits du « de Unitate » non seulement des XIV et des X, mais encore des XII et des XIII (1). Toute solution fondée sur les variantes de textes apparaît donc comme bien précaire. Aussi le dernier membre de phrase du texte étudié reste-t-il totalement inexpliqué.

Mais puisque l'attribution facile à la pseudo « Théologie d'Aristote » tente encore quelques auteurs et les dispense de chercher ailleurs une solution plus sûre, il ne sera pas inutile d'en souligner l'impossibilité. Pour que ce soit l'apocryphe que vise saint Thomas, il faudrait d'abord qu'au début de M, [puisque c'est ce livre, suivant le P. Pelster, qui est désigné par le « in principio XII Metaphysicae »], il y eut un texte quelconque qui put être interprété comme un renvoi à la « Théologie ».

« his libris, quos patet eum scripsisse... *ex his quae dicit in principio XII Metaphysicae...* ».

Aucun texte de ce genre n'a été proposé; et pour cause : il n'y en a pas.

Autre impossibilité : il faudrait, pour que le passage de saint Thomas ait un sens, que l'apocryphe fut inconnu de ses lecteurs, et que les chapitres dudit écrit fussent, suivant l'expression même de l'Aquinate, « nondum translatos in linguam nostram ». Or il est généralement admis que l'écrit pseudo-aristotélicien était en circulation dès le début du XIIIe siècle.

De plus, pour que ce soit la « Théologie » que vise saint Thomas, il faudrait qu'il considère cet ouvrage comme le lieu où se traite la théorie des substances séparées. Or aucun passage de toute son œuvre n'exprime pareille opinion. Partout au contraire saint Thomas renvoie aux Métaphysiques. Le fait est trop important pour n'être pas souligné ici.

Un passage du « de Unitate » d'abord, exactement contemporain du texte à expliquer (2) : « illam partem Metaphysicae non habemus quam fecit [Aristoteles] de substantiis separatis».

---

(1) PELSTER, *Die Griechisch-lateinischen...*, p. 111, note 2.
(2) Éd. Mandonnet, I, p. 67.

Ensuite deux textes pour l'époque qui précède :

III de Anima, lect. 12, n. 785.

«... utrum contingat intellectum nostrum non separatum a magnitudine, id est a corpore, intelligere aliquid separatorum, id est aliquam substantiam separatam. Haec enim quaestio *pertinet ad metaphysicum;* non tamen invenitur ab Aristotele soluta, quia *complementum illius scientiae nondum* ad nos pervenit ».

De Sensu, lect. I, n. 4.

«... vel si fecisset, non pertineret ad scientiam naturalem sed magis ad *metaphysicam*, *cujus est considerare de substantiis separatis* ».

Enfin des textes tirés du Commentaire même sur les Métaphysiques, à la fin de la carrière de saint Thomas. En parlant des substances séparées, ou des idées et des nombres, il renvoie à des passages :

« duodecimo, tertio decimo et quarto decimo hujus (1) ».

« in tertio decimo et quarto decimo (2) ».

« decimo tertio et decimo quarto » (3).

« in ultimis libris hujus doctrinae » (4).

A lire tous ces textes, on voit combien peu probable est l'hypothèse d'un renvoi à la « Théologie d'Aristote », combien vraisemblable au contraire celle d'une référence aux derniers livres des Métaphysiques. C'est d'ailleurs en ce sens qu'un contemporain de saint Thomas lisait le texte qui nous occupe. Roger Bacon en effet écrit dans le Speculum Astronomiae (5).

« Sed quod dicit [Albumasar], dicere recitando videtur, cum dicat Aristotelem hoc dixisse, licet non inveniatur in universis libris Aristotelis quos habemus : et forte id est in duodecimo et in decimo tertio Metaphysicae, qui nondum sunt translati : et loquuntur de intelligentiis, sicut ipse promittit ».

Tous les renseignements donnés par ce passage sont évidemment empruntés au texte du « de Unitate » de saint Thomas. Le « sicut ipse promittit » en particulier n'est

(1) III Metaph., lect. 7, Cathala 123.

(2) III Metaph., lect. 12, Cathala 501.

(3) III Metaph., lect. 13, Cathala 514.

(4) VIII Metaph., lect. 1, Cathala 1685.

(5) Apud *Opera Alberti Magni*, *Borgnet*, X, p. 643. Pour tout ce qui regarde ce passage, cf. MANDONNET, *Roger Bacon et le Speculum Astronomiae*, dans *Revue Néo-Scolastique*, 1910, p. 313 seq.; notamment p. 318.

intelligible que par référence aux explications de saint Thomas. S'il y avait eu une référence à la Théologie d'Aristote, Bacon, si friand d'apocryphes douteux, n'aurait pas manqué de la reconnaître.

Débarrassés de cette fausse attribution, nous pouvons étudier l'ensemble du texte. Fait étrange, les critiques qui ont abandonné la traduction du P. Mandonnet en tout ce qu'elle avait d'essentiel, et de justifié, ont retenu le seul détail qui fût inexact. Saint Thomas en effet, ne dit pas que « le douzième [livre] commence à traiter des substances séparées », mais bien qu'on peut lire au début de ce livre (quel qu'il soit par ailleurs) un texte qui prouve qu'Aristote a écrit un tel traité:

« In his libris quos patet eum scripsisse de substantiis separatis, *ex his quae dicit in principio XII Metaphysicae* ».

Il y a là une nuance dont dépend l'interprétation de tout le texte. Le début de Λ, il est vrai, ne contient aucun passage qui réponde à cette description. *Mais il en est de même du début de M* que le P. Pelster et M. Geyer voudraient lui substituer. On y trouve bien, et dès le premier mot, un long traité des idées et des nombres qui comprend tout le livre. Mais précisément, ce traité commence *effectivement* dès le début, sans qu'aucun passage n'annonce un autre traité distinct de lui. Ce n'est pas ce que promettait saint Thomas. L'argument de celui-ci deviendrait d'ailleurs incompréhensible : il voudrait démontrer l'existence d'un traité des substances séparées (manifestement inconnu de ses lecteurs) en renvoyant... au début de ce même traité.

Aussi le P. Pelster (1), après avoir timidement rappelé l'hypothèse d'une allusion à la « Théologie d'Aristote », (à laquelle manifestement il ne croit guère) renonce à trouver au texte du « de Unitate » un sens autre que celui-ci : que, à cette époque, des quatorze livres des Métaphysiques grecques, un seul, a savoir XI (K), n'était pas encore traduit en latin. Traduction inadéquate, semble-t-il, du texte si plein de saint Thomas. Car les renseignements les plus précieux disparaissent sans laisser de traces : l'allusion au livre XII ; les XIV livres qu'a vus saint Thomas; enfin et surtout le

(1) *Die Griechisch-lateinischen...*, p. 111.

traité des substances séparées dont il parle de façon on ne peut plus claire, et qui est d'ailleurs l'occasion de tout le passage. Car appeler le livre K un traité des substances séparées semble difficile (!). Enfin le sens même qui est retenu par le P. Pelster semble inacceptable; car saint Thomas parle explicitement de *plusieurs livres :*

« in h*is* libr*is*, quos patet eum scripsisse de substantiis separatis......, qu*os* etiam libr*os*..., ...nondum translat*os*... »

qui de plus devraient traiter des substances séparées.

Somme toute l'interprétation proposée fait disparaître totalement le texte qu'elle prétend expliquer.

De tout ce qui précède on peut conclure dès maintenant que le passage si discuté du «de Unitate» ne démontre nullement que saint Thomas connaissait le texte latin des livres M et N; qu'il exclut même formellement cette hypothèse. D'ailleurs aucun doute ne peut demeurer après lecture du second passage du même opuscule que nous avons déjà cité, et qui est capital :

« illam partem Metaphysicae *non habemus* quam fecit [Aristoteles] de substantiis separatis ».

Plutôt donc que de spéculer à perte de vue sur le sens du chiffre «XII», ou plutôt sur les corrections à lui apporter, il semble préférable de lire sans préjugés le texte de saint Thomas. Une question de méthode est ici en jeu, qui n'est pas sans importance. Il semble logique, dans l'étude d'un problème complexe comme celui qui nous occupe, de s'attacher d'abord aux données évidentes et clairement établies; de se servir ensuite de celles-ci pour élucider les points plus obscurs, sans jamais cependant abandonner une certitude en faveur d'une hypothèse. Or tout opposée est la méthode suivie jusqu'ici pour interpréter le texte du « de Unitate ». On s'est attaqué d'abord au seul point difficile, à savoir au chiffre XII, pour interpréter ensuite tout le reste en fonction d'une hypothèse plus ou moins gratuite; et on n'a pas craint, pour mieux sauvegarder celle-ci, de sacrifier les données les plus évidentes. Aussi ne faut-il pas s'étonner des incohérences accumulées par une telle méthode.

Si au contraire on lit le passage de saint Thomas sans idées préconçues, il y apparaît clairement :

1. Qu'il a vu un ouvrage d'Aristote traitant des substances séparées.

2. Que cet ouvrage comprend plusieurs livres;
3. Qu'il n'est pas encore traduit,
4. Qu'il appartient aux Métaphysiques, et porte le nombre total de livres de cet ouvrage à quatorze.

Il ne reste donc qu'une seule difficulté; c'est de trouver un sens acceptable à la dernière affirmation du texte, à savoir :

5. Qu'on peut trouver au début d'un autre livre des Métaphysiques, (ici appelé XII), une allusion à ce traité nouveau.

A vrai dire, cet « autre livre » n'est pas bien difficile à identifier. En effet, l'origine paléographique la plus simple d'un XII erroné, et celui-ci l'est sûrement, est évidemment un VII. Et, de fait, au chapitre 2 du livre VII, Aristote, qui vient de parler des substances sensibles, ajoute :

« Utrum vero hae solae substantiae sunt, aut et aliae, aut horum quidem nullum, alterae autem quaedam, perscrutandum » (1).

Saint Thomas commente cela au n° 1269 de la première leçon en disant que cette question sera traitée :

« Duodecimo hujus *et infra* ».

C'est bien le sens que doit avoir, dans l'esprit de saint Thomas, le passage visé par le « de Unitate ».

D'autre part, l'indication à laquelle renvoit saint Thomas ne peut avoir été ni trop claire ni trop évidente. Car s'il affirme dans le « de Unitate » « quod *patet* eum scripsisse », il n'en éprouve pas moins le besoin d'affirmer que ces livres il les a effectivement vus. De plus, en rédigeant le « de Anima », alors qu'il avait certainement le texte visé sous les yeux, il doutait explicitement de l'existence de M et N, même dans l'original grec (2). Il ne s'agit donc pas d'une affirmation absolument évidente du Stagirite.

Il est clair aussi que le passage proposé est bien, pour saint Thomas, « in principio VII » puisqu'il le commente dans la première leçon d'un livre qui en compte dix-sept.

Somme toute, le passage si discuté du « de Unitate » n'offre aucune difficulté réelle :

(1) Le texte cité est celui habituellement publié avec les œuvres de saint Thomas; ce n'est peut-être pas celui qu'il avait sous les yeux; mais il en est certainement plus proche que ne le serait le grec de Bekker.

(2) III de Anima, lect. 12, n. 785.

« Hujusmodi autem quaestiones certissime colligi potest Aristotelem solvisse in his libris quos patet eum scripsisse de substantiis separatis, ex his quae dicit in principio XII [id est VII] Metaphysicae, quos etiam libros vidimus numero XIV, licet nondum translatos in linguam nostram ».

Ce texte, on le notera, s'insère de manière parfaitement normale à la suite de ceux que nous avons cités au début de cette étude, et où saint Thomas avouait ne pas connaître, ou ne pas posséder, M et N. Ici, et c'est ce qui rend précieux le renseignement donné, il connaît leur existence, les ayant vus dans l'original grec; il ne possède pas encore la traduction latine, encore qu'il en sache approximativement le contenu « libris...... de substantiis separatis ». Enfin ces livres nouveaux portent le nombre total à XIV ce sont donc les derniers que l'on ait traduits. Parmi eux cependant aucun des livres de I à X, ni XII (Λ), qui tous sont cités dès les Sentences. Il ne peut s'agir par conséquent que de K, M et N. Que M et N soient au nombre des livres visés par saint Thomas, c'est ce qui ressort suffisamment de tout ce qui précède. Le livre K au contraire pose une question qu'il nous faut maintenant envisager.



IV. Depuis que le P. Pelster a fait connaître sa « translatio media » à laquelle ne manque que le livre K, on a généralement admis qu'il fut introduit en Occident après tous les autres. Sa traduction, pour laquelle on n'a pas donné de date précise, serait due à Guillaume de Moerbeke. Ces affirmations, que nous sommes loin de contester, sont à vérifier. Car si les livres M et N n'ont été connus en Occident qu'après 1270, ainsi que nous croyons l'avoir établi, la « translatio media », elle non plus, ne peut être antérieure à cette date. Et l'on ne peut plus, dès lors, se fonder sur l'existence de cette traduction incomplète pour affirmer que K n'était pas traduit. Nous voulons reprendre ici ce problème, du point de vue spécial qui n'a cessé d'être le nôtre, à savoir en cherchant dans l'œuvre de saint Thomas des traces du livre K.

La chose, à vrai dire, n'est pas facile. Car en dehors du commentaire que saint Thomas lui a consacré dans les

Métaphysiques, il n'y fait jamais allusion. Ce silence ne doit pas étonner : composé en majeure partie d'extraits des premiers livres des Métaphysiques et du livre III des Physiques, tard venu d'ailleurs en Occident, le livre K ne présente guère de doctrines qui lui soient propres. Et l'on conçoit que saint Thomas renvoie plutôt aux passages parallèles et mieux connus. La présence de K peut cependant se déceler. Tant qu'il fut inconnu, ce fut Λ qui porta le numéro XI, et des traces de cet état de choses doivent se retrouver dans les œuvres antérieures à son introduction; par contre un XII attribué à Λ peut révéler la présence de K. M. Mansion le premier (1) a appliqué cette remarque d'une manière systématique à des recherches de chronologie; malheureusement son étude portait sur la Métaphysique, qui est peut-être le texte le plus décevant à cet égard; nous verrons pourquoi.

Quelques réserves sont cependant nécessaires. Tout d'abord on sait combien les chiffres sont sujets aux erreurs de transcription. Il ne faudra donc pas exiger une absolue et géométrique rigueur. De plus, les « XI », là où ils existaient, ont dû être vite corrigés, surtout lorsqu'ils se rapportaient aux théories les plus connues de Λ. Le phénomène à observer sera dont le plus net pour les éditions critiques, surtout lorsqu'elles sont établies au moyen de manuscrits anciens. Les éditions courantes, qui présentent les leçons à la fois les plus corrompues et les plus « corrigées », seront les moins favorables.

Illustrons ces remarques de quelques exemples concrets.

Le Contra Gentiles (2)

contient onze références à Λ; *toutes*, sans aucune exception donnent le chiffre XI

I - 70 deux fois	II - 79
I - 78	II - 84
I - 85	II - 91
II - 23	II - 98
II - 70	III - 44

(1) *Pour l'Histoire du Commentaire de S. Thomas sur la Métaphysique*, dans *Revue Néo-Scolastique*, 1925, p. 274 seq.

(2) D'après la Léonine.

Nous disposons, il est vrai, d'une « édition modèle », fondée en grande partie sur l'autographe.

Le De Caelo (1)

donne une belle preuve en sens inverse. On admet généralement que ce commentaire date des dernières années de saint Thomas; ce que confirme le fait que ses dix références explicites à Λ donnent *toutes* le chiffre XII.

I - 3, 4	II - 17, 2
I - 6, 6	II - 17, 4
I - 18, 6	II - 18, 3
II - 3, 2	II - 18, 13
II - 13, 5	III - 6, 2

Le De Generatione (2)

Qui date lui aussi des toutes dernières années de saint Thomas, contient sept références au livre Λ, ici encore *toutes* donnent des XII.

I - 7, 2	II - 7, 4
II - 1, 5	II - 9, 2
II - 2, 13	II - 10, 9 deux fois.

Les Physiques (3)

révèlent un état de choses moins net, mais non moins intéressant. Sur cinq citations explicites, trois :

VIII - 21, 10
VIII - 21, 12
VIII - 23, 8

ont conservé le XI primitif; deux autres:

III - 2, 6
VIII - 2, 16

ont actuellement un XII. Il est remarquable que les références corrigées renvoient l'une et l'autre à la théorie du

(1) Pour la partie authentique. Les numéros renvoient au livre, à la leçon et au numéro de la Léonine.

(2) D'après la Léonine, et pour toute l'œuvre, que nous avons de sérieuses raisons de croire entièrement authentique. Peu importe d'ailleurs, puisqu'il s'agit seulement de montrer qu'après une certaine date, Λ s'appelle toujours XII.

(3) D'après la Léonine.

premier moteur, qui appartient notoirement à Λ. Les trois autres passages au contraire, ceux qui ont gardé leur XI primitif, renvoient respectivement aux théories moins connues et surtout moins nettement localisées du mouvement des sphères, de leur matière incorruptible et du mouvement continu. On conçoit donc qu'elles aient pu échapper aux « corrections » des copistes.

Le « de Potentia »

conserve des traces moins nettes encore de la numérotation primitive. Nous n'avons ici, il est vrai, que l'édition courante, dont nous avons dit les inconvénients (1). Néanmoins, sur cinq références explicites à Λ, deux ont gardé un XI:

q. 6 a. 6 corp.
q. 7 a. 1 obj. 3

tandis que les trois autres ont un XII:

q. 3 a. 16 obj. 23
q. 7 a. 9 corp.
q. 7 a. 10 obj. 6

On peut saisir ici sur le vif un des modes de corruption du texte. Saint Thomas renvoit souvent à Aristote sans préciser l'ouvrage ni l'endroit d'où la référence est tirée. Les éditeurs, et sans doute déjà les copistes, l'ont parfois ajoutée. Par exemple

q. 6 a. 6 corp.

Pour peu que les parenthèses disparaissent, un chiffre nouveau apparaîtra que saint Thomas n'y avait pas mis; s'il s'agit de Λ, ce sera évidemment un XII.

Le « de Malo » (2)

donne une approximation du même ordre. Sur quatre citations explicites, deux ont été corrigées et portent un XII

q. 8 a. 1 corp.
q. 16 a. 9 corp.

---

(1) *Questions Disputées*, éd. Mandonnet, Lethielleux, Paris, 1925.
(2) Même édition.

Deux autres conservent le XI:

q. 8	a. 1	obj. 13
q. 16	a. 2	obj. 1

La date de cette Question Disputée ayant été assez discutée, nous tenons, en vue de la suite, à donner ici une précision chronologique. On y rencontre trois références aux Commentaires sur les Catégories de Simplicius :

q. 1	a. 1	ad 2
q. 1	a. 1	ad 7
q. 1	a. 1	ad 11

La traduction de cet ouvrage datant de Mars 1266 (1), le « de Malo » ne peut être antérieur à cette date. L'utilisation d'une traduction inachevée ne semble pas devoir être envisagée, les références renvoyant au prédicament « qualité » et au post-prédicament « contraire », c'est-à-dire à deux passages bien distants l'un de l'autre.

On le voit donc, les références au livre Λ peuvent dans une certaine et très large mesure fournir des indications sur la présence ou l'absence du livre K. Il était indispensable d' « essayer » cette méthode avant de vouloir l'appliquer. L'essai montre que même pour les éditions les plus défectueuses, et donc dans les circonstances les plus défavorables, il subsiste toujours des traces de la numérotation primitive. Il reste cependant évident que la présence d'un seul « XI » est un argument beaucoup plus fort que celle de plusieurs « XII »; il n'y a pas d'exemple en effet de XII qui soient devenus des XI. La correction inverse étant au contraire fréquente, l'on ne pourra conclure à la présence de K que si toutes les référence à Λ, ou presque toutes, portent le numéro XII. En d'autres termes, le procédé est d'ordre statistique et suppose donc l'énumération de toutes les références chaque fois qu'il ne s'agit pas d'éditions critiques établies sur des manuscrits très anciens; c'est hélas le cas général.

Ces préliminaires d'ordre méthodologique fixés, il devient possible de chercher des traces de l'inexistence primitive du livre K. Que saint Thomas n'ait pas connu ce livre au

(1) GRABMANN; *Die echten Schriften...*, Münster, 1920, p. 60.

début de sa carrière, c'est ce qu'on accordera sans peine en se rappelant, par exemple, les onze références au livre Λ du Contra Gentiles qui toutes portaient le numéro XI.

Mais il faut chercher dans les œuvres d'époque postérieure, et notamment aux abords immédiats du « de Unitate » où, on s'en souvient, saint Thomas disait avoir vu les derniers livres des Métaphysiques. Les Questions Disputées « de Malo » dont nous avons vu qu'elles n'étaient pas antérieures à 1266, gardent des traces manifestes d'une numérotation primitive, avec deux « XI » sur quatre références à Λ.

Le Périherméneias est généralement daté du dernier séjour parisien de saint Thomas. Ce commentaire ne contient qu'une seule référence explicite au livre Λ : I - 3, n°. 5. Toutes les éditions, et déjà la « Piana », donnent à cet endroit un chiffre XII. Mais trois manuscrits, les seuls du treizième siècle, ont un XI (1).

La Question Disputée « de Anima » est de l'année scolaire 1269-70 (2). Elle aussi ne contient qu'une seule référence au livre Λ : a. 8, ad 3 fine.; il est appelé XI. Nous avons ici une date précise. L'article 8 en effet dût être disputé au cours de la huitième quinzaine d'une année scolaire qui commence le 1er septembre (3); cela nous mène à la fin du mois de décembre 1269.

Le « de Unitate » enfin, qui ne contient lui aussi qu'une référence unique à Λ (4), lui donne le numéro XI.

De toutes ces données, plus claires qu'on n'eut osé l'espérer, il semble ressortir que saint Thomas n'a pas connu le livre XI (K) jusqu'au moment du « de Unitate ». Ce fait établi, il reste à tirer deux conclusions, l'une relative au texte du « de Unitate », l'autre aux traductions des Métaphysiques qu'utilisa saint Thomas.

---

(1) *Édition Léonine*, p. 16, note ε; cf. préface pour les manuscrits.

(2) MANDONNET : *Chronologie des Questions Disputées*, dans *Revue Thomiste*, 1918, p. 266, et p. 341; notamment p. 346-7. Avec les corrections apportées *Rev. des Sciences Phil. et Théol.*, 1920, *Chronologie Sommaire...*, p. 148, note 1.

(3) Et non le 14 comme le P. Mandonnet l'a écrit tout d'abord, *Rev. des Sc. Phil. et Théol.* 1920, p. 146. Il a fait ultérieurement commencer l'année scolaire le 1er septembre. *Quaestiones disputatæ* (1925) I, p. 15.

(4) Éd. Mandonnet, I, p. 42.



V. En ce qui concerne d'abord le « de Unitate », rappelons qu'il fut composé pendant le courant de l'année 1270; cette date, déjà établie il y a 30 ans (1), n'a été généralement admise (2) que depuis les recherches de M. O'Rahilly qui découvrit un manuscrit [Oxford, Corpus Christi Coll. 225] qui la lui assigne explicitement (3). Il est évident, après ce que nous avons dit, que les livres « nondum translatos » dont parle saint Thomas *peuvent* être K, M et N. Il est certain que M et N sont du nombre, puisqu'il s'agit d'un traité des substances séparées. Il semble que K aussi appartienne au groupe, puisque les derniers livres sont découverts : « vidimus numero XIV »; mais cela reste à vérifier. Car saint Thomas ne semble pas avoir de ce livre une connaissance bien distincte, puisqu'il l'incorpore dans le traité des substances séparées; et d'autre part sa véritable place entre I et Λ ne semble pas lui avoir été connue, puisqu'il continue à appeler Λ, le livre XI.

Quoi qu'il en soit, saint Thomas a vu les « derniers livres » dans le texte grec, lequel d'ailleurs contenait intégralement les Métaphysiques d'Aristote, ainsi que l'indique le nombre (XIV) de ses livres. Pour qui connaît le régime des traductions à cette époque, il paraitra invraisemblable que ces textes nouveaux aient été découverts à Paris même; saint Thomas d'ailleurs n'aurait pas dû affirmer si énergiquement leur existence « quos patet eum (Aristotelem) scripsisse... ex his quae dicit... », « quos etiam libros vidimus », en donnant des précisions pour garantir sa véracité « numero XIV, licet nondum translatos in linguam nostram »; ce luxe de détails ne s'explique que si les textes en question ne sont pas connus à Paris. Remarquons d'ailleurs le parfait « vidimus » qui forme un contraste significatif avec le présent de l'autre

(1) MANDONNET, *Siger de Brabant*, p. CXXVII de la 1re éd., p. 110 de la 2e; cf. tout le chap. V.

(2) V. g. GRABMANN; *Mittelalterliche latein'sche Ueberzetzungen von Schriften des Aristoteles-Komentatoren Joh. Philoponus etc...*, (Sitzungberichte der Bayer. Ak. der Wissensch., Jahrgang 1929, Heft 7) p. 34, note 1.

(3) *Notes on St Thomas*, I, Some manuscripts of the Opuscula, dans *Irish Ecclesiastical Record*, 1927, p. 482.

passage du de Unitate « illam partem Metaphysicae *non habemus* quam fecit etc... » Enfin ce dernier passage à lui seul suffirait à démontrer qu'à Paris on ignorait les documents nouveaux. L'on pourrait encore citer le passage de la Question Disputée de An., a. 16, qui est contemporaine à peu de mois près (1): « licet non inveniatur determinata [haec quaestio de intellectione substantiarum separatarum] ab ipso [Aristotele] *in libris ejus qui ad nos pervenerunt* » (2).

Il est clair par conséquent que saint Thomas, qui a vu les derniers livres des Métaphysiques, ne les possède pas actuellement. Or il revient d'Italie. Il a passé l'année qui va de septembre 1267 à novembre 1268 à Viterbe, c'est-à-dire à la Curie. C'est très probablement à cette époque qu'il a dû voir les livres nouveaux. On sait en effet que la Curie était alors un centre de traduction d'une grande importance. Guillaume de Moerbeke par exemple, qui y séjourna de longues années, y traduisit beaucoup d'œuvres pour saint Thomas. Il n'est pas vraisemblable d'autre part que saint Thomas ait vu les livres nouveaux à une époque beaucoup plus ancienne. D'abord parce que plusieurs œuvres datant sûrement d'Italie, et en particulier le « de Anima » et le « de Sensu » (3), ont sûrement été composées avant la découverte. Puis aussi, il n'est pas vraisemblable que des traités d'Aristote, et reconnus comme tels, aient dû attendre bien longtemps leur traducteur; et cela surtout tant que saint Thomas fut présent. Tout porte donc à croire qu'il vit les nouveaux traités en Italie peu de temps avant son départ [novembre 1268], c'est-à-dire au cours de cette même année 1268.

Avant de conclure ce paragraphe, il importe de souligner les différences d'expressions de saint Thomas : avant d'avoir vu les textes nouveaux il doute souvent de leur existence, ou même la nie :

III de Anima, lect. 12, n. 785:

« ...vel quia non est totus liber translatus, vel quia forte praeoccupatus morte non complevit »

de Sensu, lect. I, n. 4:

---

(1) La 16e quinzaine après le 1er septembre, plus quinze jours de vacances, ce qui nous amène à la fin Avril 1270; cf. p. 103, note 2.

(2) *Q. D. de A.* a. 16.

(3) Cf. supra p. 87 et 88.

« ...praeter librum de Anima, Aristoteles *non* fecit librum de intellectu et intelligibili; vel si fecisset. »....

Après son retour d'Italie au contraire il se montre plus réservé :

Q. D. de Anima, a. 16 :

« ...licet non inveniatur determinata ab ipso [Aristotele] in libris ejus qui ad nos pervenerunt. »

ou encore le « de Unitate »:

« ...illam partem Metaphysicae non habemus quam *fecit* [Aristoteles] de substantiis separatis »

où l'existence du traité est explicitement affirmée.

Ainsi le texte si important du « de Unitate » se trouve complètement élucidé. Saint Thomas, qui en l'écrivant ne possède encore aucun des trois livres K, M et N, affirme avoir vu un texte grec complet des Métaphysiques, qui va les lui révéler. Il ne possède cependant pas encore les traductions latines de ces livres, et ne connaît que d'une manière vague leur contenu : un traité des substances séparées. C'est en Italie, et peu avant son départ, qu'il a vu les livres nouveaux.

* * *

VI. Restent à envisager les traductions latines des Métaphysiques dont saint Thomas usait encore en 1270. Nous avions conclu plus haut (1) qu'il y en avait deux distinctes, la « littera Boethii » et une autre que nous avions appelée « metaphysica secunda ». Ni l'une ni l'autre n'allaient jusqu'aux livres XIII et XIV. Nous pouvons conclure maintenant qu'elles ne contenaient pas non plus le livre XI (K); il est évident, aussi qu'on ne connut de traduction plus complète à Paris qu'après 1270.

L'existence de traductions des Métaphysiques telles que celles que nous postulons peut étonner à première vue; rien de plus naturel pourtant. Car une version contenant onze livres [I à X et XII (Λ)], et ceux-là seuls, s'explique aisément par une combinaison de la « vetustissima » et des traductions faites sur l'arabe.

Ces dernières d'abord, dont on n'a guère plus parlé depuis

(1) Vide supra p. 91.

quelques années, ont cependant dû exister assez tôt; en tout cas dès l'époque où fut traduit le commentaire d'un Averroès par exemple. Leur existence est d'ailleurs attestée par un document ancien que vient de publier Mgr Lacombe (1). Il s'agit d'une glose ajoutée au f. 340 du lat. 12593 de la Nationale:

« Sed in libris Aristotelis in latinum translatis non est aliquid de his manifestum, propter quod ejus Metaphysica in nulla translacione est ad plenum tradita. Illud enim manifestum consideranti, quoniam in *prima translacione* invenitur communiter a principio usque infra quartum librum; in *secunda translacione* non invenitur principium sive pars prohemialis, in qua multa determinantur, sed licet mutato ordine partium primi libri et secundi, sicut primo factum fuit in divisione, durat ista translacio usque versus *finem undecimi*, ubi defficit ultimum capitulum ejusdem, multaque copula et partes diverse in singulis libris intermediis defficiunt, sicut patet ex *tertia translacione* in qua determinatur tota metaphysica plenarie a principio usque ad finem tresdecimi libri; etc.»

Le reste n'est pas moins intéressant, encore que témoignant des idées du temps sur l'œuvre d'Aristote. Mais il suffit à notre propos de relever ici la « secunda translacio », la description qui en est donnée montre clairement qu'il s'agit d'une traduction de l'arabe. On sait en effet que la tradition arabe présente les particularités suivantes, toutes relevées par notre anonyme : les chapitres 1 à 4 de « A » manquent (non invenitur principium sive pars prohemialis) ; le livre I se compose de « α » et des chapitres 5 à 8 de « A », le livre II des chapitres 8 à 10 de « A » (licet mutato ordine partium primi libri et secundi); la deuxième moitié du chapitre X (grec) de Λ manque elle aussi (2) (ubi defficit ultimum capitulum ejusdem); enfin l'absence bien connue des livres K, M et N explique le numéro attribué à Λ.

La comparaison de cette « secunda translatio » avec l'une des anciennes versions (la «vetustissima» par exemple) devait mettre en évidence la lacune du premier livre et le désordre

(1) *Medieval Latin Versions of the Parva Naturalia*, dans *The New Scholasticism*, octobre 1931, p. 296.

(2) A partir de Bek. 1075, b, 12. Cette lacune n'a pas été relevée jusqu'ici, semble-t-il.

des chapitres suivants. La correction s'imposait; correction d'ailleurs réciproque. Car si la « vetustissima » pouvait corriger l'ordre et la grave lacune du début, la « secunda translatio » pouvait de son côté offrir d'utiles variantes textuelles. Il ne serait pas surprenant que la « vetus translatio », où M. Birkenmajer voyait précisément un remaniement de la «vetustissima », n'eut pas d'autre origine. Il n'y a là cependant qu'une conjecture dont l'étude des manuscrits dira la valeur.

Quant au texte habituellement employé par saint Thomas, celui que nous avions baptisé « metaphysica secunda », il faut le considérer, jusqu'à preuve du contraire, comme une combinaison de la « vetustissima » et de la « secunda translatio ». Il ne saurait en effet s'agir de celle-là seule, puisqu'elle ne contient que quatre livres. La « secunda translatio » seule ne peut convenir davantage, car saint Thomas renvoie couramment à des passages des quatre premiers chapitres de A que ne contient pas cette version (1). Par contre, une combinaison des deux textes rendrait parfaitement compte des particularités relevées, et notamment de l'absence des trois livres K, M et N. C'est donc à cette hypothèse qu'il faut s'arrêter comme n'étant pas seulement vraisemblable mais encore la seule possible; car toute autre explication devrait faire intervenir d'autres traductions antérieures à la media (en treize livres), ce qu'aucun document ne justifie.

Le nom de « metaphysica secunda » que nous avions donné à ce texte composite se justifie par le fait qu'elle dérive de la « secunda translatio ». Elle constitue d'ailleurs une deuxième étape dans l'acquisition des Métaphysiques : après le texte en quatre livre de la « vetustissima » et avant celui en treize livres de la « media ».

Resterait à étudier l'origine de la « littera Boethii ». Nous avons aucune donnée nouvelle sur ce problème.

---

(1) V. g. *C. Gentiles* I-88, I-94, II-24, II-46, II-76, III-35, etc. De même dans les *Sentences* I Prol., q. 1, a. 3, qq. 1, s. c; q. 1, a. 3, qq. 3, s. c.; dist. 27, q. 1, a. 2, s. c. ;etc.



VII. Il est temps, après avoir étudié longuement les passages où saint Thomas ne connaît pas les trois derniers livres des Métaphysiques, d'arriver aux œuvres où il les utilise. Il sera ainsi possible de déterminer l'époque exacte à laquelle lui sont parvenus ces textes nouveaux. On n'en trouve malheureusement de traces qu'au seul commentaire sur les Métaphysiques (1). Mais avant de les étudier il importe de rechercher la date de composition de ce commentaire important, et les circonstances qui y ont présidé.

Un certain nombre de données déjà acquises commande cette question complexe.

1. La leçon 11 du livre III est postérieure à mars 1266 (2). On y rencontre en effet une référence (3) au commentaire de Simplicius sur les Catégories dont la traduction ne fut achevée qu'à cette époque.

2. Nous pouvons préciser : la leçon 7 du livre I est postérieure à 1270. On y trouve en effet (4), et une douzaine de fois ensuite au cours de l'ouvrage, des références explicites aux livres XIII et XIV.

3. L'ensemble du traité a été achevé fin 1271, ou au plus tard au début de 1272. Car saint Thomas utilise longuement le Commentaire de Simplicius sur le « de Caelo » dans son propre exposé du livre XII. Or l'œuvre de Simplicius ne fut traduite qu'en juin 1271; et d'autre part l'utilisation qu'en fait saint Thomas trahit une certaine hâte qui contraste avec l'exposé correspondant de son « de Caelo »; Celui-ci enfin fut commencé à Paris, c'est-à-dire avant Pâques 1272 (5).

4. « Quand il écrivait son Commentaire du livre VI,

---

(1) La référence au livre XIV contenue dans la leçon X du « *de Causis* », qu'on a relevée jadis (nous n'avons pu retrouver l'endroit ni l'auteur) est évidemment, et malheureusement, erronée; c'est du livre XII qu'il s'agit.

(2) Grabmann, *Die echten Schriften...*, p. 60.

(3) *III Metaph.*, lect. 11, n. 468.

(4) *I Metaph.* lect. 7, n. 123.

(5) Mansion op. cit., *Revue Néo-scol.*, 1925, p. 274-8. Voir tout l'exposé qui ne laisse pas place au doute.

saint Thomas laissait le livre XI (K) en dehors du cadre de son exposé ».

5. « La rédaction actuelle du Commentaire du livre XII présuppose le livre précédent avec l'exposé exégétique qui l'accompagne. Mais elle pourrait être un simple remaniement d'une rédaction antérieure, écrite au moment où le livre XI n'existait pas... » (1).

Le Commentaire de saint Thomas sur les Métaphysiques fut donc achevé au plus tard au début de 1272. Par contre l'utilisation faite des livres M et N, qui sont mentionnés dès le livre I, montre que l'ouvrage ne fut pas commencé avant la fin de 1270. Il ne reste donc qu'un an, un an et demi tout au plus, pour la rédaction de l'ensemble. Encore faudrait-il pour cela que les livres nouveaux soient arrivés à Paris aussitôt après le « de Unitate » et que le Commentaire sur le « de Caelo » n'ait été commencé que juste avant le départ de saint Thomas pour l'Italie. Mais cette durée maximum même est bien courte pour la composition d'un ouvrage qui comprend 150 leçons, souvent fort longues. D'autant plus que ces « lectiones » furent effectivement enseignées. On n'a pas assez insisté, semble-t-il (2), sur l'enseignement proprement philosophique auquel se livrait saint Thomas, non pas évidemment en public, en tant que Maître en Théologie, mais à l'intérieur même de l'Ordre. On trouvera une preuve nette de cet enseignement au « Catalogue Officiel » (3); la troisième section est précédée de ces mots :

« Si autem sibi [Thomae] alia [opera] ascribantur, non ipse scribit et *notavit*, sed alii recollegerunt post eum *legentem* vel praedicantem, puta : »

et parmi les œuvres citées :

« *Lecturam* super primum de Anima, frater Raynaldus de Piperno ».

Puisqu'il existe une « reportatio », c'est bien que la leçon fut d'abord enseignée; ce qu'expriment d'ailleurs clairement

(1) MANSION, ibid., p. 278. Voir tout l'exposé p. 274 seq.

(2) Cf. cependant MANDONNET, *S. Thomas, créateur du Quodlibet*, dans *R. Sciences Phil. et Théol.*, 1926, p. 494, note 2; et *Opuscules*, éd. Lethielleux, Paris, 1927, I, préface p. XXII, note 1.

(3) Souvent publié. V. g. MANDONNET, *Les Écrits authentiques de S. Thomas*, 2e éd., Fribourg, 1910, p. 31.

les mots « legentem », « lecturam ». Il en fut sans doute de même des autres commentaires philosophiques, qui furent, sauf exception, enseignés aux étudiants envoyés aux «studia».

Si maintenant on tient compte des études de théologie que ces auditeurs devaient poursuivre par ailleurs, car on les envoyait aux « studia » préparer leurs « grades » en théologie; si l'on tient compte surtout de l'enseignement théologique auquel se livrait saint Thomas, cours réguliers d'Ecriture Sainte, questions disputées, quodlibets; si l'on songe enfin que c'est pendant ce séjour parisien que furent composés la majeure partie de la Somme, le « Périherméneias », les « Postérieurs Analytiques », des parties du « de Caelo » et du « de Generatione », et nous en négligeons, il paraîtra invraisemblable que les 150 leçons des Métaphysiques aient pu être composées dans le court laps de temps que nous avons dit. Un terme de comparaison intéressant est fourni par le nombre des questions disputées par saint Thomas au cours de son second séjour à Paris, qui fut particulièrement actif pour cet exercice : 84 ou 85 par an (1).

Que conclure de tout cela, sinon que le Commentaire sur les Métaphysiques tel que nous le possédons actuellement est le remaniement d'une première rédaction. Celle-ci, qui ne fut peut-être qu'une simple « reportatio », serait à dater du séjour italien, plus calme à beaucoup d'égards. Les années 1265-67, que saint Thomas passa au couvent romain de Sainte-Sabine, à l'écart non seulement des centres universitaires mais même de la Curie, semblent particulièrement indiquées.

Cette manière de concevoir l'histoire du Commentaire sur les Métaphysiques a de plus l'avantage de concilier les données de la critique interne avec le témoignage de Ptolomée de Lucques. Celui-ci, on le sait, date du séjour de saint Thomas à Rome et du pontificat d'Urbain IV des commentaires sur Aristote comprenant « quasi totam philosophiam sive moralem sive naturalem... sed praecipue Ethicam et Metaphysicam » (2). L'insistance même du chroniqueur,

---

(1) Cf. Références données p. 103, note 2. On sait qu'au cours de ce second séjour S. Thomas disputa 4 fois plus de questions (2 par semaine) qu'au cours des autres (1 par quinzaine).

(2) *Hist. Eccl.*, lib. XXII, cap. 24.

« praecipue », et le fait qu'il nomme explicitement les Métaphysiques semble bien indiquer, pour cet ouvrage au moins, un renseignement de première main que nous n'avons aucune raison de rejeter.

Les raisons apportée par Mgr Grabmann (1) pour ébranler l'autorité de Ptolomée ne semblent pas concluantes. En ce qui concerne d'abord les dates données, il est vrai qu'elles ne se concilient pas, Urbain IV ayant règné de 1261 à 1264, saint Thomas résidé à Rome en 1265-67 (2). Mais la confusion ne laisse pas que d'être naturelle, les deux périodes se succédant immédiatement, étant d'ailleurs courtes l'une et l'autre. De plus saint Thomas a effectivement enseigné à la cour d'Urbain IV, en 1261-1264 (3); celle-ci se trouvant à Orvièto, géographiquement proche de Rome, on s'explique sans peine l'imprécision de Ptolomée. Il suffira d'entendre son affirmation pour l'ensemble de la période 1261-67, en attendant d'autres précisions, pour être sur de ne pas se tromper.

Les autres raisons alléguées sont inopérantes. L'argument tiré des Métaphysiques, que l'on croyait composées après 1271 pour les raisons que nous avons dites, tombe de lui-même; il suffit en effet d'entendre l'affirmation de Ptolomée du premier enseignement et de la première rédaction du Commentaire. Les indices d'une composition plus tardive valent, mais pour le remaniement seulement.

Un autre argument tiré du « de Anima » ne vaut pas davantage. Saint Thomas y renvoie (4) à un autre ouvrage, qu'il ne nomme pas, et où le problème de l'intellect agent est plus longuement traité. Mgr Grabmann croyait voir là une allusion au « de Unitate »; hypothèse inadmissible, puisqu'en écrivant cet opuscule saint Thomas connaît les livres XIII et XIV, alors qu'au « de Anima » il doutait explicitement de leur existence; ce qui montre, faut-il le dire, que le « de Anima » est antérieur. L'allusion de saint Thomas renvoit sans doute aux chapitres 73-75 du livre II

(1) *Mittelalterliches Geistenleben*, Munich, 1926, *Die Aristoteleskommentare des hlg. Th. v. Aq.*, p. 272-273.

(2) Cf. Mandonnet, *Saint Thomas d'Aquin lecteur à la Curie Romaine*, dans *Xenia Thomistica*, III, Rome, 1925, p. 9 seq.

(3) Ibid.

(4) III, lect. 7, n. 695.

« Contra Gentiles » ainsi que M. Mansion l'avait pressenti (1).

Le « de Sensu », que Mgr Grabmann rattachait gratuitement au « de Anima » et qu'il plaçait par conséquent aussi après le « de Unitate », doit au contraire être reporté avant cet opuscule; le texte cité plus haut (2) où saint Thomas doute explicitement de l'existence des livres M et N l'indique assez.

Somme toute, nous n'avons aucune raison sérieuse de révoquer en doute le témoignage de Ptolomée de Lucques. Son affirmation relative aux Métaphysiques confirme les autres considérations que nous avons pu faire et suggère d'en placer la première rédaction en Italie et au cours de la période 1261-1268.

Certaines précisions demeurent possibles. Nous serions portés à reculer vers la fin de la période l'enseignement en question; sans quoi il faudra admettre que l'allusion aux Catégories de Simplicius qui se rencontre au livre III (3), fait partie, elle aussi, des retouches postérieures; hypothèse qui n'a rien d'impossible assurément mais qui ne paraît pas la plus vraisemblable, à voir la manière dont est amené sans grande nécessité un renseignement d'ailleurs peu original sur Platon.

D'un autre côté, il ne semble pas que le Commentaire ait été achevé au cours de ce premier enseignement. C'est certain en ce qui concerne le livre XI, que saint Thomas ne possédait pas à cette époque. C'est très probable pour le livre XII, qui utilise longuement le « de Caelo » de Simplicius que saint Thomas n'a connu qu'à Paris; l'hypothèse d'un remaniement est ici presqu'invraisemblable.

En résumé : le Commentaire sur la Métaphysique a été enseigné une première fois en Italie, probablement pendant la période 1266-68. Il fut remanié ensuite à Paris entre la fin de 1270 et le début de 1272; c'est à cette époque que fut ajouté le commentaire sur le livre XI et probablement celui sur le livre XII.

---

(1) Mélanges Mandonnet, Paris, 1930, Tome I, *Le Commentaire de Saint Thomas sur le de Sensu*, p. 85-88. Voir à cet endroit l'énumération des autres références possibles.

(2) p. 88; *de Sensu*, lect I, n. 4.

(3) *III Metaph.*, lect. 11, n. 468.



VIII. Il est temps de revenir aux livres K, M et N. A l'époque du « de Unitate », c'est-à-dire au courant de 1270, saint Thomas ne les avait pas encore reçus. Au moment d'achever les Métaphysiques au contraire, c'est-à-dire au plus tard au début de 1272, il les possède tous trois. Mieux, il a eu le temps d'introduire dans son ouvrage une dizaine de références à M et N, et de rédiger à K un substantiel commentaire en 13 leçons. Les trois derniers livres ont dû arriver suffisamment longtemps avant le début de 1272 pour permettre de tels travaux. Il semble bien de plus que le commentaire sur le livre XII, qui, dans sa rédaction actuelle du moins, suppose celui du livre XI (1), n'ait été lui aussi composé qu'après l'arrivée à Paris de celui-ci; car il n'est pas vraisemblable que saint Thomas ait repris son commentaire avant d'avoir reçu les dernièrs livres, dont il connaissait maintenant l'existence. On peut donc fixer à l'année 1271 l'arrivée à Paris des livres K, M et N, et plutôt au début qu'à la fin.

La traduction de ces derniers livres serait à dater d'une époque peu antérieure; en tout cas postérieure au départ de saint Thomas pour Paris, c'est-à-dire novembre 1268. Mais la date la plus vraisemblable paraît être la fin de l'année 1270; car il n'y a aucune raison de croire que les textes une fois traduits n'aient pas été envoyés aussitôt à saint Thomas.

Tout porte à croire que les 3 livres en question sont arrivés en même temps. Les limites extrêmes que nous a révélées l'analyse des textes, à savoir le « de Unitate » et les Métaphysiques, valent en effet pour K et pour le groupe M et N, et nous n'avons aucune raison positive de douter de cette simultanéité *pour l'œuvre de saint Thomas* (2). Il semble donc qu'avec une égale vraisemblance on puisse

---

(1) Cf. supra p. 109, et les références à MANSION citées en cet endroit.

(2) Pour saint Thomas; il semble en effet que l'Occident en général n'ait connu K que nettement après M et N. C'est ce que semble indiquer l'existence de la « translatio media » d'une part; et de l'autre l'analyse d'œuvres comme celles d'Albert le Grand. L'explication de cette anomalie nous échappe.

attribuer la traduction des trois livres à un même auteur. La tradition désigne Guillaume de Moerbeke, ce qui est d'autant plus probable que nous voyons saint Thomas le premier renseigné de l'existence et le premier muni des traductions des documents nouveaux; cela ne s'explique que s'ils appartiennent à un familier du Maître qui les traduit pour lui.

Il faut rappeler ici l'affirmation du « de Unitate » : « quos etiam libros vidimus numero XIV ». Nous avions traduit cela en disant que saint Thomas avait vu un texte grec complet comportant tous les livres. Cette interprétation est ici confirmée : car nous voyons les livres M et N, dont parlait sûrement le « de Unitate », arriver en même temps que le livre K; nul doute donc qu'ils soient arrivés ensemble dans le texte grec comme dans la traduction latine.

Par contre il apparaît clairement que saint Thomas n'avait de ces livres nouveaux qu'une connaissance superficielle en quittant l'Italie, puisqu'il ne distingue pas le livre K du traité des substances séparées. Depuis longtemps d'ailleurs il se doutait de l'existence au moins possible de ce dernier. Le livre K au contraire fut pour saint Thomas une véritable surprise.



IX. Il ne reste à traiter qu'une seule question : l'utilisation que fit saint Thomas des derniers livres dans son Commentaire sur les Métaphysiques. La tâche est d'autant plus urgente qu'un érudit de grande valeur qui a étudié la question aboutit à des conclusions cadrant mal avec l'exposé qui précède (1.) Nous voudrions reprendre ici son analyse, qui semble suceptible de quelque progrès.

Rappellons que la question des numéros attribués aux livres des Métaphysiques est essentiellement d'ordre statistique; il nous faudra donc énumérer toutes les références à Λ, et, puisqu'on a voulu appliquer le même procédé aux deux derniers livres, à M et N.

---

(1) MANSION, art cit., *Rev. Néo-Scol.*, 1925, p. 274 seq. Nous ne critiquons que la dernière partie de cet article remarquable dont nous avons constamment utilisé les autres conclusions au cours de ce travail.

Il y a d'abord huit références à Λ seul (1) :

I - 12, no. 192	III - 12, no. 501
III - 9, » 455	III - 15, » 522
III - 10, » 465	IV - 2, » 563
III - 11, » 487	VI - 2, » 1188

Tous ces passages donnent à Λ le numéro XII. C'est assez significatif déjà. Ici donc aucune trace de rédaction antérieure à l'introduction de K.

M. Mansion s'est attaché surtout à l'étude de plusieurs textes se référant explicitement à XIII ou à XIV, ou aux deux, en y joignant parfois XII :

III - 7, no. 422
III - 12, » 501
III - 13, » 514
III - 14, » 518

Le troisième (III, 13, 514) lui semble donner une référence exacte; les trois autres au contraire trahir une rédaction primitive où les livres Λ, M et N portaient respectivement les numéros XI, XII et XIII.

A cela nous pourrions objecter à priori que pareille erreur est impossible pour M et N. Car ces livres, introduits en même temps que K dans l'œuvre de saint Thomas, n'ont jamais pu porter chez lui que leur véritable numéro d'ordre.

Mais il est intéressant d'étudier ces textes en eux-mêmes. Remarquons avec M. Mansion que, tous à la fin de leur leçon respective, ils sont amenés d'une façon identique. Ayant exposé une aporie d'Aristote, saint Thomas indique l'endroit où elle sera résolue. Précisément, une analyse très fine des livres M, N et Λ permet à l'éminent aristotélisant d'affirmer que les endroits indiqués ne correspondent qu'imparfaitement aux problèmes posés. Il estime que les références données par saint Thomas seraient bien plus exactes si l'on diminuait tous les chiffres d'une unité. Les XIV qui malgré tout subsistent dans le texte s'expliqueraient par des corrections de copistes, qui, ayant bien vu l'erreur

(1) Mansion ne cite que quatre de ces textes.

n'en auraient pas saisi la cause : à savoir une numérotation primitive différente.

Encore que l'analyse soit parfois un peu subtile, et ne donne lieu en tout cas qu'à des probabilités (et certes nul ne s'en rend mieux compte que M. Mansion lui-même), nous serions convaincus, si... si saint Thomas avait connu Aristote aussi bien et surtout de la même manière que le savant professeur de Louvain. Or il n'en est rien. Non seulement il ne possédait pas Bekker, mais encore n'avait-il pas profité des études de critique doctrinale et littéraire du dernier siècle. Bien plus, saint Thomas rédigeait son premier commentaire à une époque où il ignorait M et N; son traité des substances séparées se réduisait par conséquent au seul livre Λ. Il ne pouvait donc renvoyer qu'à ce dernier, qui, ainsi que le reconnait M. Mansion (1) ne traite pas seulement des substances séparées mais aussi des idées et des nombres, encore que ce dernier passage soit bien bref. Mais après, dira-t-on, au moment de la révision, lorsqu'il connaissait M et N? Le point de vue de saint Thomas à cette époque est clairement expliqué, XII Métaph., lect. 5, n. 2488.

« Hic incipit [Aristoteles] determinare de substantiis immobilibus a materia separatis. Et dividitur in partes duas. In prima determinat de hujusmodi substantiis *secundum propriam opinionem;* in secunda, *secundum opinionem aliorum*, *sequenti libro*, ibi « De sensibili quidem igitur substantia ».

Le livre suivant dont il est question c'est M; saint Thomas d'ailleurs en donne l'incipit, ce qui montre que les « opinions des autres » remplissent tout le livre.

Une parenthèse : A comparer ce texte avec ceux qu'écrivait saint Thomas avant d'avoir effectivement entre les mains la version latine de M et N, on ne peut s'empêcher de croire qu'il éprouva quelque désillusion en analysant ces livres. Lui qui espérait y trouver la solution des questions sur les substances séparées (2) n'y voit plus ensuite que l'exposé des « opinions des autres ». N'est-ce pas la raison pour laquelle il n'a pas commenté les derniers livres, cette

(1) Art. cit., p. 289.

(2) « Hujusmodi autem quaestiones certissime colligi potest Aristotelem *solvisse* in his libris quos patet eum scripsisse de substantiis separatis... » *de Unitate.*

tâche historique paraissant moins urgente? — il n'avait plus que deux ans à vivre.

Pour revenir aux références données par saint Thomas, il nous est possible maintenant de les juger d'une manière plus objective, en tenant soigneusement compte de l'opinion qu'il se faisait, *lui*, du contenu de M et N. Nul doute qu'au cours d'une première rédaction il ait simplement renvoyé au livre Λ; probablement d'ailleurs a-t-il dû ajouter une fois ou l'autre un passage analogue à ceux que nous avons relevés dans le « de Anima », le « de Sensu » etc., où il est dit que la fin de la Métaphysique n'est pas encore traduite.

Ensuite, au moment de la révision, on laissa subsister le renvoi à Λ (qui *seul* exprime l'opinion d'Aristote...), en y ajoutant lorsqu'il y avait lieu une référence à M ou N ou aux deux. Les divergences des éditions et des manuscrits, mises en évidence par M. Mansion (1), rendent difficile une solution précise pour chacun des trois passages discutés. Pareil travail ne pourra être entrepris avec quelque chance de succès que lorsque nous aurons une édition critique... Au moment de l'entreprendre cependant il faudra tenir compte de quelques autres textes :

Le premier, à propos de la théorie des idées et des nombres, nous dit :

« Hoc enim determinetur in duodecimo et infra » (2).

Est-il besoin de souligner combien ce texte confirme notre exégèse des passages qui ont arrêté M. Mansion? Renvoi à Λ pour les idées et les nombres; puis cet « et infra » qui vraiment fleure la correction.

Deux autres textes, pour la même théorie, renvoient à ce qui est dit (3):

« in ultimis libris hujus doctrinae ».

Enfin, pour être complet, la référence à M citée un peu plus haut « sequenti libro » (4).

---

(1) Art. cit., p. 285-88, 290 et passim.

(2) *VII Metaph.* lect. 1, n. 1269; n'est pas cité par Mansion.

(3) I, lect. 7, n. 123; VIII, lect. 8, n. 1685. Mansion ne cite pas ces textes, non plus que le suivant; il n'avait pas à en tenir compte puisqu'il travaillait dans l'hypothèse d'une introduction tardive de K seul. Pour nous au contraire, qui savons l'introduction simultanée de K, M et N, *toutes* les références aux trois livres Λ, M et N sont intéressantes, ne serait-ce que pour montrer qu'aucune ne décèle une introduction de K postérieure à celle de M et N.

(4) *XII Metaph.*, lect. 5, n. 2488. Geyer, en rendant compte des résultats de Mansion (*Ueberweg-G.*, 1928, p. 346), ajoute : jedoch wäre dabei zu unter-

Jusqu'ici donc aucune trace de numérotation primitive. Rien d'étonnant d'ailleurs, puisqu'il n'y a jamais eu d'erreur possible que pour le seul livre Λ; et que, d'autre part, le commentaire a été entièrement revu après l'arrivée de K, ainsi qu'en témoignent, outre les références à M et à N, la rédaction du commentaire au livre K et, très probablement, celui du livre Λ. Il subsiste cependant une trace non équivoque de rédaction primitive antérieure à l'introduction de K : Voici ce remarquable passage (1).

« Nam licet principia substantiarum etiam quodammodo sint principia accidentium, tamen accidentia propria principia habent. Nec sunt omnibus modis omnium generum eadem principia, ut ostendetur infra, *undecimo vel duodecimo* hujus ».

Il s'agit évidemment d'une référence au chapitre 4 de Λ (2); tout en elle semble trahir une incertitude quant au chiffre à assigner. Saint Thomas, manifestement, n'est pas encore bien familiarisé avec la numérotation nouvelle; arrivé à l' « undecimo » primitif, il précise sa pensée en indiquant aussi l'autre chiffre possible. Il est à remarquer que le seul passage trahissant une telle hésitation se trouve dans le premier livre, qui est aussi le premier dans l'ordre de la révision.

Somme toute, l'analyse des chiffres assignés aux livres M et N n'indique nulle part qu'ils aient primitivement porté les numéros XII et XIII. Les difficultés soulevées s'expliquent sans peine par la conception que se faisait saint Thomas de ces livres, et par l'histoire du Commentaire.

---

suchen. 1) ob die zitationen [an XIII (M) und XIV (N)] authentisch sind. 2) ob er diese Kenntniss nicht anderswoher, z. B. aus Averroes, entnehmen konnte ». L'ensemble des citations que nous avons données, celles surtout de cette page, pourront peut-être tranquilliser G. sur le premier point. Avouons d'ailleurs ne pas bien comprendre la difficulté. Ayant admis dix lignes plus haut l'existence de la « translatio media » comprenant M et N dès 1260 (Pelster), l'admettant six lignes plus bas dès 1230 ou même 1210 (Birkenmajer) pourquoi chicaner Mansion qui découvre des traces de ces livres en 1270 ? C'est au moins illogique... et, en tout cas, l'hypothèse que formule G. nous paraît être une aimable fantaisie : il est notoire en effet, (et reconnu par G. à la page précédente) que les Arabes n'ont jamais connu M et N.

(1) *I Metaph.*, lect. 17, n. 267. Il est étonnant que ce texte capital ait échappé à Mansion.

(2) *Bek.* 1070 *b* 9 « Non sunt igitur omnium eadem elementa ». En reprenant la phrase dans son commentaire, lect. 4, n. 2460, saint Thomas remplace « elementa » par « principia ». Cf. etiam n. 2456.

Toutes les références à Λ, d'autre part, ont été corrigées, même celle que nous avons citée en dernier lieu; mais toutes les corrections sont de la main même de saint Thomas, qui lui-même retoucha et compléta son Commentaire qu'une première rédaction avait laissé inachevé.



En résumé nous pouvons conclure que :

1. Avant 1270 saint Thomas disposait de deux traductions distinctes des Métaphysiques, la « littera Boethii » et la « metaphysica secunda ». Toutes deux allaient jusqu'au livre Λ, mais ni l'une ni l'autre ne contenaient K, M et N; ces trois livres étaient totalement inconnus de saint Thomas. La « metaphysica secunda » résulte probablement d'une combinaison de la « vetustissima » avec une traduction faite sur l'arabe.

2. Avant la fin de son séjour en Italie (novembre 1268) et probablement au cours de la dernière année, saint Thomas vit un texte grec complet des Métaphysiques. Il n'en reçut cependant la traduction qu'à Paris au cours de l'année 1271. Ce n'est qu'à partir de cette date qu'il put utiliser les livres K, M et N, dont il ne connaissait auparavant le contenu que d'une manière vague.

3. Le Commentaire sur les Métaphysiques fut enseigné une première fois en Italie, probablement en 1266-1268. Il fut ensuite remanié et achevé à Paris entre la fin de 1270 et le début de 1272. Le commentaire sur le livre XI (K) et très probablement celui sur le livre XII (Λ) datent de cette époque.

4. Le « de Anima » et le « de Sensu » sont antérieurs à la découverte du texte complet de la Métaphysique (1268).

5. Les Physiques, le Périherméneias et les Questions Disputées « de Malo » sont antérieurs à l'arrivée des traductions à Paris (1271).

Le Saulchoir D. Salman, o. p.

LES ORIGINES PARISIENNES

DE

L'ALBERTISME COLONAIS

L'albertisme colonais est peut-être l'école philosophique la moins connue de tout le moyen âge. C'est pourquoi, au début de notre travail, nous croyons utile de préciser ces termes. On pourrait penser en effet qu'il s'agit du groupe des élèves immédiats du Docteur de Cologne, ou tout au moins de ses disciples allemands, qui se sont appliqués surtout à mettre en valeur les éléments néo-platoniciens de sa doctrine. Ce serait là une fausse interprétation, car le terme *albertisme* est réservé pour désigner une école philosophique qui naquit au début du quinzième siècle pour s'éteindre au dix septième, et dont la tendance foncière consistait à remettre en honneur la doctrine d'Albert le Grand, dans le but de combattre plus efficacement le nominalisme. Deux difficultés se dressèrent sur son chemin; d'abord l'opposition entre certains enseignements d'Albert et ceux de son disciple saint Thomas, et ensuite le manque d'unité organique entre les deux espèces de doctrines d'Albert, à savoir celles contenues dans ses paraphrases d'œuvres aristotéliciennes, et celles qu'il avait exposées dans ses paraphrases d'œuvres néoplatoniciennes. La première difficulté provoqua de la part des thomistes une forte réaction contre les albertistes, d'où les luttes interminables dont l'université de Cologne d'abord, et puis les autres universités d'Allemagne et de Pologne étaient le théâtre.

Nous nous sommes proposés de faire l'histoire détaillée du mouvement albertiste, car de nos jours, quelques auteurs seulement ont signalé en passant soit tel ou tel albertiste en particulier, soit l'albertisme colonais et sa dérivation craco-

vienne en général (1). Toute recherche systématique, tant au point de vue de l'histoire extérieure qu'au point de vue de la doctrine fait défaut. Il y a néanmoins un matériel considérable à utiliser, mais la partie éditée se réduit à peu de chose. Le nombre d'auteurs albertistes est très imposant : nous en avons relevé près d'une centaine, et plusieurs d'entre eux ont droit à une place d'honneur dans la galerie des philosophes de la « Spätscholastik ». Ensuite plusieurs écrivains de marque ont reçus une formation albertiste, mais l'influence de cette formation n'a pas encore été montrée dans le détail. Enfin, parmi les adversaires de l'albertisme, il y aurait à faire connaître des personnalités qui méritent d'être traitées au long et au large. On comprendra dès lors que l'abondance de la matière nous force à diviser l'histoire de l'albertisme en plusieurs périodes. Dans la présente étude nous en traiterons la première, savoir celle de ses origines parisiennes. A cet effet, nous examinerons entre autres plusieurs sources éditées qui datent d'une époque un peu plus avancée, mais qui contiennent des renseignements sur les années précédentes. Pour les comprendre entièrement, il suffira de considérer qu'elles furent composées à un moment où l'oppostion entre albertistes et thomistes était déjà trop prononcée pour que les contemporains eussent couru le danger de les confondre en une seule et même école. Ceci étant dit, passons à l'examen d'une première source.

I

Le Mémoire présenté a Louis XI par les Nominalistes Parisiens

Le milieu historique qui vit naître cette apologie du nominalisme parisien a été esquissé en dernier lieu par le Cardinal Ehrle dans son livre « Der Sentenzenkommentar

---

(1) M. Grabmann, *L'influsso di Alberto Magno sulla vita intellettuale del Medio Evo*, 2e trad. ital. accresciuta, Roma, 1931, p. 100-113 et passim.
C. Michalski, *Die thomistische Philosophie in Polen an der Wende des XV und XVI Jahrundert*. Extrait du *Bulletin de l'Acad. des sciences de Cracovie*, Janvier-Juillet, 1916.

Peters von Candia » (1). Il nous suffira de résumer les grands traits de cette esquisse.

L'université de Paris avait perdu, vers la seconde moitié du xve siècle, l'indépendance presque complète qui faisait autrefois sa gloire. Le souverain et le parlement s'étaient emparés de tout pouvoir sur elle. Nous comprenons dès lors comment le roi Louis XI put exiler, par un édit du 1er mars 1474, tous les nominalistes parisiens. Cet ordre un peu trop sévère fut mitigé par une décision du parlement qui ne vint que sept ans plus tard. Entre temps, les nominalistes mettaient tout en branle pour empêcher l'exécution de l'ordre royal. Ils lui présentèrent entre autre un mémoire sur les différentes « persécutions » injustes que les nominalistes avaient eu à subir de la part de leurs ennemis. La première persécution, disait le Mémoire, était dirigée contre le chef même du nominalisme, Guillaume Occam; la deuxième s'attaquant aux nominalistes de Bohême, lors de leur opposition contre les hussites; la troisième sévit en France pendant la première moitié du xve siècle, et la quatrième était celle qui venait d'éclater, et où le roi n'était que l'instrument de leurs rivaux. La troisième persécution seule nous importe pour le moment. Le récit qu'en donne le Mémoire n'a pas été complètement analysé par l'éminentissime auteur que nous citions tout à l'heure. Examinons donc minutieusement l'histoire de cette persécution, dont l'évolution est esquissée par le Mémoire de la facon suivante. En 1407 Louis, duc d'Orléans fut traitrement assassiné par Jean sans Peur, duc de Bourgogne. Ce crime fut le commencement des luttes sanglantes entre Bourguignons et Armagnacs, situation qui se trouvait encore aggravée par les calamités de la guerre de cent ans. La paix des professeurs à l'université de Paris était troublée, et les meilleurs d'entre eux qui, d'après le Mémoire, étaient des nominalistes, émigrèrent à l'étranger, et les défenseurs de la via antiqua s'emparèrent de l'occasion pour endoctriner leurs auditeurs. Quelques-uns firent si bien qu'ils obtinrent du succès, et parvinrent à faire triompher leur doctrines. La victoire était facile : faute d'adversaires, ce furent ceux qui étaient restés sur le champ de bataille qui firent la conquête du territoire abandonné.

(1) Münster i. W., 1925, p. 116-140.

Mais après que l'occupation anglaise de Paris avait cessé, les nominalistes rentrèrent dans la ville universitaire (1437), et firent revivre l'enseignement qui avait langui pendant leur absence; ils eurent vite fait d'y rétablir l'hégémonie de la via moderna. Voilà l'histoire de la troisième persécution antinominaliste, d'après le Mémoire de 1474. Relisons maintenant avec attention le texte même qui nous servait de source, car il contient des expressions qu'il faudra soumettre à un examen minutieux et très détaillé. « Item tertia persecutio Nominalium fuit post occisionem Ducis Aurelianensis. Nam propter guerras, quae inde supervenerunt, dispersi sunt per varias regiones et provincias doctissimi viri universitatis, in via Nominalium eruditissimi, quorum doctrinis sic floruerat dicta universitas, ut iure optime lumen orbis ipsa diceretur. Qua dispersione facta, supervenerunt quidam Albertistae, qui, nullo resistente, doctrinam Nominalium ejecerunt. Sed postquam, Anglicis expulsis, coepit haec Universitas reflorere, viris ingeniosissimis referta est, et ab eis dicta doctrina Nominalium resumpta et resuscitata est. Et quicquid dicant huius viae et veritatis aemuli, sic a viginti annis usque in hoc tempore incrementum laudis et gloriae suscepit, ut manifeste apparet omnibus recte iudicantibus, non favore, non invidia aut odio effectis, fructus huius eruditionis et quanta sit utilitas in his doctrinis » (1).

Quand nous comparons ce récit assez vague à celui que le Mémoire nous fait des trois autres « persécutions », la première chose qui nous frappe, c'est qu'ici le lien entre la cause (guerre civile) et l'effet (défaite des nominalistes) est beaucoup plus flou, et que le terme « persécution » n'est pas pris dans son sens propre de mesure violente. Dans les trois autres cas au contraire, les autorités, passèrent aux condamnations explicites parce que le nominalisme constituait un danger pour l'orthodoxie; du moins, cette raison fut alléguée par elles pour justifier leur conduite, et les condamnations entraînèrent des sanctions très sévères. Or tous ces éléments semblent faire défaut dans le récit de la troisième persécution : point de suspection d'hérésie, point de condamnation, point de rétractation exigée, point de sanction. Le Mémoire constate simplement une période de déca-

(1) EHRLE, *op. cit.*, pp. 324-25, où le Mémoire est édité d'une façon critique

dence pour le nominalisme parisien, à cause de l'émigration des plus brillants professeurs, émigration qui elle-même ne fut pas la suite d'un décret d'exil, mais un départ spontané et libre d'une partie du personnel enseignant, qui fuit devant le cliquetis des armes et l'occupation ennemie. Si l'autorité académique avait porté des lois contre le nominalisme, le Mémoire n'aurait pas manqué de les rappeler : il n'en souffle mot, et semble ridiculiser la victoire passagère des adversaires, en l'attribuant au manque de défenseurs dans la citadelle nominaliste. Aussi bien, une fois que les troupes anglaises d'occupation s'étaient retirées de Paris, professeurs et étudiants rentrèrent en grand nombre, et parmi les premiers se trouvaient de éléments brillants. Ceux-ci n'eurent besoin d'aucune révocation de mesures antinominalistes, mais n'avaient qu'à déployer tous leurs talents pédagogiques et leurs arguments en faveur de leur doctrine pour rétablir l'hégémonie quasi absolue du nominalisme. Cette narration nous permet donc de soupçonner que le facteur immédiat qui avait produit à Paris une certaine renaissance de la via antiqua, était plutôt pacifique, et doit être cherché parmi les professeurs de marque qui enseignaient le réalisme vers 1407, date où le Mémoire fait commencer le déclin du nominalisme parisien.

Or ces professeurs sont désignés dans notre document par un terme qu'on ne rencontre pas jusqu'ici dans l'histoire de la philosophie: « *albertistae* ». Le Mémoire lui-même ne l'emploie que cette seule fois en le réservant pour désigner ceux qui combattaient le nominalisme de 1407 à 1437.

Les adversaires postérieurs à 1437 sont appelés dans le récit de la troisième persécution du nom générique : « huius vie et veritatis emuli ». Aussi doit-on en conclure qu'il ne s'agit plus ici des « albertistae » tout seuls, d'autant plus que les intringues qui aboutirent à la quatrième persécution, sont attribuées par le Mémoire à d'autres ennemis du nominalisme, désignés par les mots : « aliquos, et maxime thomatistae » (1). D'ailleurs, les professeurs cités dans le décret royal comme ayant pétitionné contre les nominalistes nous sont suffisamment connus : ils appartenaient aux différentes fractions du parti réaliste, mais surtout au groupe des thomistes.

---

(1) *Op. cit.*, p. 325.

Il nous reste donc à identifier ce groupe bien déterminé par le Mémoire de 1474 comme ayant combattu le nominalisme parisien vers 1407. Le terme « albertistae » aura à partir de 1425 à Cologne une signification qui nous est bien connue : il voudra dire antinominaliste et antithomiste à la fois. Mais ce terme avait-il bien la même signification à Paris en 1407, date et lieu qui ne marquent aucune production littéraire albertiste connue jusque maintenant? Ou bien faut-il accuser les auteurs du Mémoire de 1474 d'y avoir inséré un anachorisme, en désignant leurs adversaires parisiens de 1407 du nom d'albertistes, appellation qui ne convient qu'à des antinominalistes colonais de date postérieure? Nous ne le croyons pas, vu le soin que les auteurs du Mémoire mettent à désigner chaque fois par des termes propres leurs différents adversaires, soit tous ensemble par le mot « reales » ou « huius viae (modernae) aemuli », soit les « thomistae » ou « thomatistae », soit les « albertistae » en particulier. Certains historiens ont voulu confondre (1) en un seul ces deux derniers groupes, mais aucun argument n'a été apporté jusque maintenant en faveur de cette identification. D'ailleurs la distinction même que font les auteurs du Mémoire s'y oppose : les « albertistae » n'interviennent que dans la troisième persécution, les « thomistae » dans la quatrième, et c'est une règle de toute bonne herméneutique que la lettre possède : Littera possidet. Mais un vénérable auteur, reconnu en même temps comme une compétence de tout premier ordre, est allé encore plus loin que cette simple confusion, et quoiqu'il n'ait pas manqué d'apporter des raisons de quelque valeur, il nous semble avoir lié à tort les dominicains parisiens à l'action des albertistes de 1407. Le Card. Fr. Ehrle écrit (2) en effet à propos du récit de la troisième persécution : « Eine Schilderhebung der Albertisten und Thomatisten ohne Zutun der Dominikaner ist kaum denkbahr ». Nous nous permettons d'abord de faire remarquer que le Mémoire ne souffle mot des « thomatistae » à propos de la troisième

---

(1) Ehrle, *op. cit.*, p. 265 : « *Der Ausdruck Albertisten gilt hier dem Verfasser offenbar als gleichdeutend mit Thomisten* ». M. De Wulf, *Histoire de la Philosophie Médiévale*, II, Louvain, 1925, p. 268, n. 3 : « *Le terme Albertiste est ici synonyme de Thomiste* ».

(2) Ehrle, *op. cit.*, p. 153.

persécution, et l'éminentissime auteur pourrait argumenter au sujet des albertistes de la troisième persécution comme il l'a fait si bien au sujet des « thomatistes », promoteurs de la quatrième persécution, dont il écrit avec beaucoup d'à propos (1) : « Die Thomisten werden aus der Masse der Realisten, im Gegensatz zu den Skotisten, als diejenigen ausgeschieden, welche den Nominalisten im Redekampfe nicht standhalten konnten». De même dans le récit de la troisième persécution, les albertistes sont désignés dans la masse des « huius viae (modernae) aemuli » comme les plus violents pour la période de 1407 à 1437. Mais il y a plus encore : comme nous savons de par ailleurs que les albertistes étaient en 1474 les grands adversaires des thomistes, il ne faut pas admettre que les auteurs du Mémoire de 1474 auraient désigné les thomistes de 1407 par un terme qui indiquait à cette date postérieure les ennemis du thomisme. La même remarque doit se faire à propos des dominicains qui en 1474 combattaient fortement l'albertisme colonais.

Mais une levée de boucliers de la part des albertistes parisiens de 1407 était-elle vraiment impossibe sans l'aide des dominicains (2) ? Nous ne le croyons pas, vu le caractère pacifique de la troisième « persécution ». Il n'a donc pas fallu beaucoup d'intrigues pour diminuer l'influence du nominalisme, puisque celui-ci n'était plus représenté par un grand nombre de professeurs, et qu'aucune intervention de l'autorité académique, civile et ecclésiastique n'ait aidé à procurer le déclin du nominalisme parisien. A quoi donc bon, voir nécessaire le secours des dominicains qui n'étaient pas même professeurs à la faculté des arts ? Aussi bien croyons-nous que ce soit une pure coïncidence que la date du retour des dominicains à Paris (1403) précède de très peu celle de l' « offensive » albertiste (1407) (3).

Il nous semble donc que le Mémoire de 1474 est très net

(1) EHRLE, *op. cit.*, p. 265.

(2) Le CARD. EHRLE objecte lui-même contre sa propre réponse affirmative : « *Allerdings berührte dieser Lehrwechsel* ZUNACHST DIE ARTISTISCHE FAKULTAET UND NUR ERST IN ZWEITER LINIE DIE THEOLOGISCHE, ZU DER ALLEIN DIE DOMINIKANER ZUTRITT HATTEN ». A cette objection très fondée, il répond seulement : « *Doch dürfte durch diese Einwendung obige Vermütung kaum entwertet sein* ». *Op. cit.*, p. 155.

(3) EHRLE, *op. cit.*, p. 154.

sur la question : c'est le fait d'un groupe de réalistes, bien distincts des autres réalistes et des professeurs du clergé régulier, d'avoir diminué par une action purement scolaire, à partir de 1407, la popularité du nominalisme à Paris. Ce groupe était bien déterminé et portait le nom d'albertiste. Cherchons maintenant à déterminer de plus près encore les membres de ce groupe, au moyen d'un autre source, notamment :

II

La lettre d'Heymeric de Campo a l'université de Cologne

La lutte entre thomistes et albertistes battait son plein à Cologne de 1423 à 1460. Le chef incontesté de ce dernier groupe était le maître séculier Heymeric de Campo, personnage célèbre par la part qu'il prit au concile de Bâle et à l'organisation de la faculté de théologie à Louvain. Les premières années de son enseignement colonais sont marquées par son opposition contre le thomisme.

Nous possédons de lui un écrit très intéressant, mais très peu connu, qu'il fit paraître entre 1223 et 1226, et qui porte le titre (1) : « *Problemata inter Albertum Magnum et sanctum Thomam ad utriusque opinionem multum conferentia* ». Cet écrit se compose de deux parties : la première est une attaque contre les thèses principales de la via moderna, la seconde tend à mettre en évidence une série d'antinomies entre Albert le Grand et saint Thomas, tout en prenant parti pour le premier. Un maître séculier thomiste, notamment Gérard de Monte, répondit en 1456 à cette deuxième partie par un « *Tractatus ostendens concordiam sancti Thomae et venerabilis domini Alberti, in quibus dicuntur esse contrarii* » (2). La réponse de maître Heymeric ne se fit pas attendre : dans une *lettre publique aux professeurs de l'université de Cologne*, il essaya de répondre aux objections

(1) Édition de Cologne, 1496 chez J. Landen.
(2) Édité à Cologne chez Quentel, s. a. (1492) avec le *De ente et essentia* et l'*Apologia* du même auteur.

de Gérard, tout en l'accablant d'invectives. Nous n'avons pas encore pu retrouver cette fameuse lettre, mais une grande partie nous en est connue par l' « *Apologia Gerardi de Monte* » que celui-ci fit paraître encore la même année pour réfuter une par une les invectives d'Heymeric. Ces « invectivae » sont citées textuellement par Gérard, dans son Apologie. Ce sera donc en réalité à la lettre d'Heymeric que nous nous reporterons en citant cette œuvre de Gérard.

Heymeric nous apprend entre autre que lorsqu'il vint à Cologne vers 1423, il trouva à l'université rhénane les mêmes courants philosophiques qu'à Paris, où il avait conquis le grade de maître ès arts. En parlant de lui-même dans la troisième personne, il dit en effet : « Anno Domini, sicut putatur MCCCCXXIII, quidam studiosus philosophiae Aristotelis iuxta interpretationem peripatheticam venerabilis Alberti Magni declarate discipulus, de universitate Parisiensi ad studium Coloniense, animo ibidem in eadem philosophia certatim proficiendi, productus, cum repirerit ibi similem cum ea quam reliquit parisius, inter terministas, qui dicebantur tunc moderni, thomistasque et albertistas, qui dicebantur antiqui, controversiam utrobique per opiniones solemniter vulgates, problematice tripartitam, ... » (1).

Le reste de la citation se rapporte à un événement à l'université colonaise, que nous examinerons ailleurs. Considérons pour le moment avec attention les renseignements d'Heymeric au sujet des courants parisiens en 1423.

1) En partant de Paris, il était déjà partisan de l'école albertiste, et cette conviction, il l'avait acquise à l'université de Paris même.

2) Les professeurs de la faculté des arts, où l'on expliquait Aristote, étaient, toujours d'après Heymeric, divisés en deux groupes principaux, notamment celui des terministes, qu'on y appelait alors « moderni », et les tenants de la « via antiqua ».

3) Ces derniers étaient eux-mêmes divisés en deux partis, les albertistes et les thomistes.

4) Chacun de ces trois groupes s'efforçaient de donner

(1) *Apologia*, f. 1va.

une interprétation d'Aristote, les uns d'après Occam, les autres d'après Albert le Grand, et les troisièmes d'après saint Thomas. Tous les trois groupes se combattaient mutuellement, mais les deux derniers, étant également réalistes, s'accordaient évidemment sur bon nombre de points, d'autant plus qu'ils avaient un ennemi commun à combattre : le nominalisme, qui alors n'avait pas encore revêtu les formes extrémistes de terminisme sous lesquelles il allait se montrer vers 1456.

5) Les luttes scolaires de ces groupes paraissent s'être limitées à l'interprétation d'Aristote, point central d'ailleurs de tout le conflit entre la via moderna et la via antiqua, comme peut être aussi, disons-le ici en passant, entre les averroïstes latins du XIII[e] siècle, et les aristotéliciens tels qu'Albert le Grand et saint Thomas d'Aquin.

Mais revenons à Heymeric. S'il parle de la situation à Cologne lors de son arrivée vers 1423 et de son éducation à Paris, c'est dans le but de répondre à Gérard qui l'avait accusé d'avoir inventé un désaccord entre Albert et son grand disciple, et d'avoir semé de la sorte une confusion dangereuse dans les jeunes esprits à Cologne, alors que tous les tenants de la via antiqua auraient du faire coalition pour les éduquer dans un sens « antimoderne ». C'est pourquoi Heymeric, voulant se défendre contre une accusation aussi grave, s'écrie que la lutte entre thomistes et albertistes existait déjà à Cologne avant son arrivée, de même qu'à Paris, où il avait été éduqué dans les doctrines albertistes : « Numquid igitur ille novellus advena (c'est-à-dire lui-même, lors de son arrivée à Cologne en 1423) sic mordaciter reprehensus (par les thomistes colonais) huiusmodi controversiam quam ipse vicissim Parisiis et Coloniae invenit, temeraria suae opinionis singularis praesumptione noviter invexit? Absit! » (1).

Et plus loin, dans un passage où il lance contre les nominalistes l'injure d'épicuriens, il se justifie en disant : « ut utor solito magistri mei Ioannis de Nova Domo, primi parisiensis Alberti, post iugi suae variae in doctrina Scoti et sequacium eius formalistarum doctrinaeque Buridani et suorum sequacium per annos sedecim, sicut ex ore eius con-

(1) *Apologia*, f. 1[vb].

cepi, exercitium resuscitationis, loquendi modo : epicureos nominales! » (1).

Cette sortie d'Heymeric, qui manifeste à travers le latin très embrouillé, un tempérament également chatouilleux de l'auteur, nous fournit en peu de mots une foule de renseignements extrêmement intéressants. Distinguons-les clairement :

1) Un certain Joannes de Nova Dono a été le professeur d'Heymeric à Paris.

2) Il avait lutté pendant seize années contre les scotistes et les buridanistes.

3) Il s'était efforcé de mettre en honneur les œuvres de saint Albert le Grand, dans le but de présenter sous une forme plus attrayante la doctrine réaliste. Par certaines divergences avec saint Thomas, il se mit en opposition avec les thomistes, et devenait ainsi le fondateur d'une nouvelle école : l'école albertiste.

3) C'est à cette école que fut formé Heymeric de Campo, qui devint plus tard le chef de l'albertinisme colonais.

L'époque de sa formation à Paris se laisse facilement déterminer, vu qu'Heymeric avait passé, avant de venir à Cologne en 1422, au moins deux années comme écolâtre à l'école capitulaire de Diest près de Louvain, et cinq année à une faculté de théologie dont nous ignorons le nom (2). C'est donc en 1415 qu'il avait acquis le grade de maître ès arts à Paris sous Jean de Nova Domo, dont la carrière professorale tombe par conséquence entre 1400 et 1415, ce qui coïncide avec la date fournie par le Mémoire nominaliste de 1474, savoir : vers 1407. Nous nous trouvons donc en présence du chef des albertistes visés par le Mémoire.

Ces données ne font qu'exciter notre curiosité, et nous voudrions apprendre un peu plus sur la personne et la doctrine du premier albertiste, père spirituel d'une lignée qui allait continuer pendant près de trois siècles.

Quant à sa personne, voici les quelques renseignements que j'ai pu trouver dans les sources éditées, n'ayant pas encore eu le temps de fouiller systématiquement les archives

(1) *Apologia*, f. 2[ra].

(2) Nous allons justifier la chronologie d'Heymeric dans une étude qui lui sera consacrée.

inédites de l'université de Paris. Joannes de Nova Domo est cité sur le rotulus des professeurs de la faculté des arts pour le semestre Août 1410-Janvier 1411, comme appartenant à la nation picarde (1). Mais, comme cette corporation comprenait aussi des flamands et des Brabançons, nous ne savons pas encore s'il s'appelait vulgairement Maisonneuve ou Nieuwenhuze, noms encore répandus dans les pays respectifs. Le Chartulaire du P. Denifle, qui contient le rotulus cité, donne en note encore un autre renseignement sur Jean de Nova Domo. Il s'agit d'un fragment de lettre envoyée par l'université de Paris à certains « venerabiles atque egregrios viros », probablement les chanoines de Notre-Dame, pour les remercier d'avoir procuré un bénéfice ecclésiastique au « Magistro Joanni de Nova Domo, regenti Parisiensi in facultate artium, viro magno et eminentis scientiae, qui omnem laborem, quo mirifice urget, ingenium cunctamque operam doctrinis salubribus impendit, unde etiam gradum in theologica facultate, nisi opus tenuitas obesset, foret adeptus ». Ces nouvelles informations cadrent à leur tour avec celles que nous avons recueillies ailleurs : L'université de Paris était, à cette époque, comme le Mémoire de 1474 nous l'a appris, et comme plusieurs documents contemporains l'attestent (2), favorable aux doctrines de la via antiqua. Quoi de plus naturel qu'elle ait demandé pour le brillant adversaire du nominalisme un bénéfice ecclésiastique qu'il n'avait pas encore pu obtenir, parce qu'il n'était pas bachelier ou maître en théologie. Ces grades en effet ne s'obtenaient qu'en payant plusieurs taxes soit officielles soit accoutumées, afin de pouvoir passer les différents examens. Mais le pauvre maître ès arts avait bien mérité de ce qui était considéré comme la bonne cause, et il est tout naturel que l'autorité académique ait fait une démarche en sa faveur, et qu'elle remerciât ceux qui l'avaient couronnée de succès.

Voilà tout ce que nous avons pu trouver jusque maintenant sur la personne du « resuscitator » de la doctrine d'Albert le Grand. C'est peu de chose, mais c'est beaucoup,

---

(1) Denifle, *Chartul. Univ. Paris.*, t. IV, numéro 1908.

(2) Entre autres la réponse de l'Université de Cologne (1425) au Prince électeur, où il est parlé de la situation à Paris entre 1405 et 1425. Voir Ehrle, *op. cit.*, p. 150-156. Le texte de la lettre se lit chez le même, p. 282-85.

car le premier albertiste, et les origines de l'albertisme colonais ne sont désormais plus des inconnus dans l'histoire de la philosophie.

Il nous reste encore à connaître l'enseignement du premier albertiste à Paris. Heymeric de Campo nous en dit peu de chose, mais des débris de citations repérés dans sa lettre nous ont mis sur la piste d'une œuvre de Jean de Nova Domo qui contient un point capital de son enseignement.

En effet, Heymeric se rapporte dans son épître aux professeurs de Cologne à un « tractatus magistri Joannis de Nova Domo, summi albertistae, de ente et essentia »; et il ajoute contre les tendances concordatrices de Gérard de Monte, qu'en comparant cet écrit avec le « discors tractatus sancti Thomae de quidditate entium » on peut remarquer combien saint Thomas et son maître Albert le Grand diffèrent à propos de la question si l' « universale ante rem, in re et post rem non coincidant in essentialem unius formae essendi, intelligendi, significandi, nominandi seu praedicandi identitatem.... » (1). L'enseignement du premier albertiste parisien est encore plusieurs fois cité par Heymeric, mais nous ne nous attarderons pas à analyser ces citations, puisque nous avons trouvé l'œuvre même de Jean de Nova Domo (2).

III

Le tractatus de esse et essentia de J. de Nova Domo

Tout en réservant l'étude approfondie du contenu de cet écrit pour une monographie spéciale, nous nous sentons obligés de fournir ici quelques renseignements à son sujet.

---

(1) *Apologia*, f. 3^{rb-va}.

(2) Il existe d'un autre Jean de Nova Domo, un traité *De complexionibus*, imprimé deux fois : 1° « impressum Liptzoc [Leipzig] per Jacobum Thanner Herbipolitanum anno domini millesimo quingentesimo undecimo »; 2° autre édition incunable s. l. n. d. signalée par Hain III 11912. Les deux éditions se trouvent à la bibl. de l'Etat à Munich. (Communication de M. Weiss). Ayant étudié la première, nous avons constaté qu'elle n'a rien à voir avec l'albertisme.

Il est en effet un document de première valeur pour l'histoire de l'albertisme parisien.

Le Tractatus de esse et essentia de Jean de Nova Domo est conservé sans titre dans deux manuscrits, dont l'un a été analysé par le D. Grabmann dans son opuscule sur l'influence d'Albert le Grand sur la pensée médiévale (1). Nous allons étudier ce manuscrit plus à fond à l'occasion de nos recherches sur l'albertisme à l'université d'Ingolstadt. Il s'agit du manuscrit conservé actuellement sous le numéro 49 à la Bibliothèque universitaire de Munich, où l'écrit se lit f. 61vb-72vb. Il est anonyme, et le savant médiéviste Grabmann n'est pas parvenu à en établir l'auteur. Il commence par les mots : « Ad habendam aliqualem notitiam pariter et intellectum circa materiam de esse et essentia secundum mentem peripateticorum, quam tribuit eis venerabilis dominus Albertus Magnus, movebuntur alique quaestiones, pro quarum solutione ponam propositiones extractas ex diversis locis librorum eius ». Il se termine par les mots : « patet etiam ex dictis quomodo accidens innascitur substantiae. Et haec de esse et essentia venerabilis domini Alberti Magni dicta sufficiant ».

L'autre manuscrit, auquel nous faisions allusion tout à l'heure, est conservé à la bibliothèque Vaticane, fond Palatin, n. 1053. Le traité De esse et essentia, y commence au fol. 108^{r}, et porte un incipit mutilé. Il débute en effet aux mots : « Secundum sententiam peripateticorum... ». Ce manuscrit a cependant l'avantage de citer dans l'explicit le nom de l'auteur : « Patet etiam ex dictis quomodo accidens innascitur substantiae. Explicit tractatus de esse et essentia traditus parisius a venerabili viro Johanne de Nova Domo. Finitus anno domini 1469 ». Nous analyserons complètement ce manuscrit Palatin à l'occasion de notre enquête sur l'albertisme à Heydelberg.

Le mot « *traditus* », employé dans l'explicit de cette copie, avait déjà attiré notre attention, comme quoi nous pourrions nous trouver ici devant des leçons de Jean de Nova Domo, quand nous lûmes au fol. 108^{r} le renvoi : « *sed de hoc in sequenti* (ms. de Munich, f. 62ra : *secunda*) *lectione dicetur* ». Ce renvoi nous frappait d'autant plus que le traité est divisé non pas en leçons, mais en questions. D'ailleurs, les renvois

(1) *Op. cit.*, p. 111-113.

à une question suivante ne manquent pas, p. ex. f. 108^{v} (Munich, f. 62rb) : « ut in sequentibus quaestionibus declarabitur ». Nous pouvons donc soupçonner que cet écrit contient des leçons de Jean de Nova Domo, leçons qui par après ont été rédigées sous forme de traité.

L'auteur y traite le problème indiqué par le titre, et il le résoud contrairement à la doctrine de saint Thomas dans son écrit « De ente et essentia », que Jean, comme Heymeric, intitule « De quiditatibus entium ». (Cod. Pal. f. 109^{r}, Cod. Monac. f. 63ra). Les tendances albertistes du maître parisien sont fortement prononcées, et se résument dans cette phrase lapidaire qui exprime l'admiration pour le docteur colonais, en même temps que les inclinations nettement antithomistes : « Ego sto cum doctore meo et quondam suo (scil. sancti Thomae), cui, ut mihi videtur, in hoc materia credendum est, cum longius et profundius in ista materia laboraverat quam iste. » Jean de Nova Domo prétend donc que le maître de saint Thomas n'a pas enseigné la distinction réelle entre l'essence et l'existence, mais plutôt le contraire. Pour établir cette thèse, dit-il, je vais apporter une foule de textes d'Albert le Grand (2). En réalité, il n'est pas très fidèle à sa parole, car il ne cite pas textuellement les endroits où Albert aurait enseigné cette doctrine.

Pour les autres questions connexes il puise abondamment dans les œuvres d'Albert, et ne fait que reproduire, dans un autre ordre, des pages entières du Maître, sans donner aucune référence. Nous allons revenir sur cette question en étudiant l'œuvre entière. Ce qui vient d'être dit suffit pour pouvoir qu'on puisse se rendre compte des tendances albertistes de l'auteur. Notons encore en passant que le traité, tout en étant composées de questions, ce qui en indique l'origine scolastique, n'est cependant pas construit à la façon des questions disputées de saint Thomas et d'Albert lui-même (3), mais chaque question est résolue par des quelques groupes de « propositions » tirées d'Albert que

(1) Cod. Pal., f. 109^{v}. Dans le Cod. Monac., (f. 63va) qui est écrit avec plus de soin, il y a assez souvent des gloses et des corrections intentionnelles. Le texte cité s'y lit de la façon suivante : « Et sto cum illustrissimo doctore Alberto meo et quondam suo, cui, ut mihi videtur, in hac materia credendum est, cum longius profundiusque in hac materia... »

(2) Cod. Pal., fol. 108^{r}; Cod. Monac., f. 61er-62re.

(3) Notamment dans son cours inédit sur l'Éthique à Nicomaque.

l'auteur explique souvent à sa façon. En cela, Jean de Nova Domo imite peut-être le célèbre traité néoplatonicien d'origine arabe, intitulé *De causis*, qu'Albert lui-même avait paraphrasé.

Ces indications, très superficielles, nous le savons, doivent suffire pour le moment, n'ayant pour but unique que de donner une idée générale et provisoire sur la nature de l'albertisme parisien vers 1414. Il paraît d'ailleurs se rattacher à des controverses encore inconnues, qui mirent en branle la faculté des arts à Paris, puisqu'à propos d'une certaine thèse, Jean de Nova Domo dit, d'après le Cod. Pal. f. 110^{v} : « Istud neque favet principiis theologicis, neque philosophicae facultatis » (1).

IV

Les Dominicains a Paris devant le nouveau mouvement

Nous nous sommes proposés d'étudier, parallèlement au mouvement albertiste, l'attitude des dominicains devant ce phénomène qui s'était produit sans leur concours, mais en face duquel il leur était impossible de ne pas prendre position. C'était en effet, une de leurs gloires qui entrait en jeu, et, ensuite, ce même Albert, qui leur avait donné saint Thomas, était maintenant mis en opposition avec ce disciple, qui était pour eux une autorité incontestable en philosophie comme en théologie. Nous ne possédons jusque maintenant qu'un seul document qui puisse nous renseigner sur la première phase de leur attitude, notamment l'œuvre de Louis de Valladolid, dominicain espagnol qui enseigna à Paris comme maître en théologie depuis 1412, après y avoir étudié la philosophie quelques années auparavant (2). Il nous est conservé de lui une série de petits écrits se rapportant à l'histoire du couvent de saint Jacques à Paris, et des notes bio-bibliographiques sur quelques grands

(1) Le Cod. Monac. porte f. 64va : « *Istud dictum neque fovit principiis theologiae neque principiis philosophiae* ».

(2) P. Mandonnet, o. p., *Des écrits authentiques de Saint Thomas d'Aquin*, Fribourg, 1910, p. 81.

écrivains de son Ordre. Malheureusement toutes ces notices ne sont pas conservées dans l'ordre primitif (1) d'après lequel ils étaient arrangés en vue du but déterminé par leur auteur (2).

En effet, les copies (3) que nous en possédons ne sont disposées dans aucun ordre qui puisse se justifier. Le Dr C. H. Scheeben, le dernier qui a étudié ces transcriptions, a réussi d'en rétablir l'ordre primitif. Enregistrons d'abord ses conclusions. Ces courtes notices étaient destinées à être déposées dans le chœur de l'église Saint-Jacques, afin de pouvoir être consultées par les professeurs et les étudiants de l'université. L'œuvre de Valladolid était divisée en deux séries de notices, dont l'une était exposée dans le chœur droit, l'autre dans le chœur gauche de l'église. Voici le contenu de ces deux séries.

I. Au chœur droit (4) :

1. Tabula operum B. Thomae Aquinatis (avec légende hagiographique).
2. Speciales orationes devotae a B. Thoma compositae.
3. Epistola B. Thomae ad quemdam fratrem de modo studendi.
4. Littera quam misit universitas Parisiensis capitulo generali Fr. O. P. ubi petit corpus et aliquos libros B. Thomae.
5. Annulatio... condemnationis articulorum... Parisius condemnatorum, quantum tangere asseruntur doctrinam beati Thomae.
6. Nomina fratrum primo legentium sententias Parisius de O. P.
7. Qualiter brachium beati Thomae fuit in isto convento translatum.

8-10. Trois descriptions d'images de saints dominicains qui étaient également exposées au chœur.

---

(1) H. C. Scheeben, *Die Tabulae Ludwigs von Valladolid im Chor der Predigerbrüder von St. Jacob in Paris*, *Arch. Fr. Praed.*, I (1931), pp. 223-263.

(2) Scheeben, *op. cit.*, p. 263. L'explicit de la série du chœur gauche porte : « *Quae in hac tabula scripta sunt, compilavit et scribi fecit frater Ludovicus de Valle-Oleti, regni Castelle, provincie Hispanie, ad laudem et preconium egregii doctoris Alberti Magni et aliorum doctorum ordinis Predicatorum...* »

(3) Nous avons étudié la copie complète conservée aux Arch. Génér. O. P. à Rome, cod. QQ.

(4) Scheeben, *op. cit.*, p. 233.

Cette série présente sans aucun doute une certaine unité « ex parte finis ». Elle fournit en effet des renseignements utiles aux membres de l'université de Paris qui s'adonnent à l'étude de saint Thomas, et comme la collection est composée par un dominicain de Saint-Jacques, il est tout naturel que des documents à tendances apologétiques et pieuses, aient été insérés dans cette série. Il fallait en effet, tout en rendant des services aux studieux, se créer des amis et des dévots pour l'Ordre en général et du couvent de Saint Jacques en particulier.

II. La seconde série, qui nous intéresse ici davantage, était déposée au chœur gauche, et comprenait les pièces suivantes :

1. Un prologue, qui d'après son contenu, était destiné à introduire un traité sur les hommes illustres de l'Ordre (1).
2. Une biographie d'Albert le Grand, suivi d'
   Un catalogue des œuvres d'Albert le Grand.
3. Une liste de 73 écrivains dominicains, avec le relevé de leurs œuvres.
4. Un court éloge des docteurs de l'Ordre.
5. Quelques conseils à tendances moralisatrices pour ceux qui étudient la philosophie.

La même remarque doit se faire à propos de cette seconde série qu'à propos de la précédente.

Les deux séries de notices ont été composées par Louis de Valladolid comme formant un tout organique. La première, qui renvoie une seule fois à la seconde (2), était achevée en 1413; la seconde n'était cependant finie qu'en 1414. Ces dates nous sont connues par des explicits de copie qui ne laissent subsister aucun doute à ce sujet (3). Les différents copistes qui nous ont transmis l'œuvre de Valladolid, soit en entier, soit une partie seulement, se sont trouvés dans l'embaras du choix de l'ordre à suivre (4), parce que ils avaient à copier en un seul opuscule des notices qui en réalité en formaient deux, quoique se référant l'un à l'autre. En effet, qui fallait y mettre le premier : saint Thomas, ou bien Albert,

---

(1) SCHEEBEN, *op. cit.*, p. 231.
(2) SCHEEBEN, *op. cit.*, p. 232.
(3) SCHEEBEN, *op. cit.*, p. 234-35.
(4) SCHEEBEN, *op. cit.*, p. 234.

son maître? D'ailleurs, le prologue qui précédait la biographie d'Albert, servait en réalité d'introduction à une espèce de « De viris illustribus O. P. ». Or parmi ces hommes illustres, la série du chœur gauche citait d'abord Albert le Grand, et puis plusieurs autres écrivains, qui n'étaient pas tous postérieurs à Albert, quoique moins importants que lui; et si saint Thomas le suivait en date, il ne devait pas lui céder la place d'honnuer soit comme saint, soit comme savant. Plusieurs autres difficultés s'ajoutaient encore à celle-là. En somme, nous comprenons comment l'ordre des différentes notices ait été interverti de plusieurs façons par les copistes. Ce qui est essentiel pour nous, c'est que le Dr Scheeben ait réussi à rétablir leur ordre respectif. Il nous reste à savoir quelle était l'intention de l'auteur en composant sa notice sur Albert, et surtout si la rédaction ne doit pas être mise en relation avec le mouvement albertiste qui venait de naître. Notons d'abord que le manuscrit 169 de Magdebourg contient une copie (xve s.) de la biographie et du catalogue des œuvres d'Albert le Grand, faite d'après les notices du chœur gauche. Or voici l'incipit de cette copie : « Incipit compendiosa historia vite Alberti Magni, Ratisponenensis episcopi, ordinis predicatorum, que de verbo ad verbum EX APPROBATIONE UNIVERSITATIS PARISIENSIS pendet in choro fratrum Predicatorum ibidem ». Suivent le prologue général dont il était question plus haut, la Vita et la Tabula. (f.-391r-398v) (1).

Nous ne possédons aucun document qui nous affirme que les autres notices du chœur gauche, ni celles du chœur droit, aient été approuvées par l'université. La chose n'est cependant pas impossible. On se demande si on ne pourrait pas dire que cette conclusion est probable (2), puisqu'on n'approuve pas une partie essentielle d'un tout organique sans approuver ce tout. Il ne semble cependant pas que nous soyons obligés de faire cette inférence. En effet, il se pourrait très bien que seule la vie et le catalogue des œuvre d'Albert le Grand ait été approuvés avant d'être insérés par Valladolid dans ce corps organiquement un, dont parle le Dr Scheeben (3). D'ailleurs la partie se rapportant à Albert

(1) SCHEEBEN, *op. cit.*, p. 230-31.
(2) SCHEEBEN, *op. cit.*, p. 233.
(3) SCHEEBEN, *op. cit.*, p. 231-32.

le Grand ne contient aucune référence aux autres parties, ni réciproquement. Le lien organique ne fait donc pas de difficulté pour cette partie. Continuons l'étude de la série du chœur gauche. La plus grande partie est encore celle qui se rapporte à Albert, non seulement parce que la liste de ses œuvres est plus longue que celle des autres auteurs dominicains — ce qui n'a rien d'étonnant — mais surtout parce que ce n'est qu'à son sujet qu'il y a vraiment lieu de parler de « Vita », rédigée à la façon des « Vitae » de ce temps. Les notices biographiques consacrées aux autres personnages illustres ne comportent aucune légende, aucun procédé de rédaction littéraire, aucun renseignement en dehors de la mention des fonctions qu'ils ont exercées dans l'Ordre ou dans l'Église (1). Nous en concluons que l'auteur a attaché une grande importance à ce que les membres de l'université connussent la vie sainte du docteur de Cologne, et cette conclusion s'impose avec d'autant plus de force, si l'on considère que Valladolid ne consacre à cet aspect de la vie d'autres saints personnages de son ordre, par exemple Jourdain de Saxe, Raymond de Pennafort, Pierre de Tarentaise, etc... que le seul mot : « sanctus » ou « sanctissimus » (2). Il y a donc manifestement de la part de l'auteur un effort à promouvoir le culte d'Albert le Grand.

La biographie d'Albert semble avoir une raison locale à Paris, en 1414, au moment d'une « resuscitatio » de l'étude des œuvres philosophiques d'Albert le Grand, tout comme les différents documents se rapportant à l'orthodoxie de saint Thomas et à ses rapports avec l'université de Paris (pièces 4 et 5 déposées au chœur droit).

Le Dr Scheeben a fait remarquer que l'auteur de la Vita a dû consulter plusieurs sources dont quelques-unes nous sont connues, notamment le Liber apum de Thomas de Cantimpré, la Legenda S. Thomae par Tocco, les Vitas fratrum de Gérard Frachet, et enfin d'autres notices écrites sur les visions et sur les contemporains d'Albert (3). Deux autres détails (4) sur le culte d'Albert doivent être notés ici :

---

(1) SCHEEBEN, *op. cit.*, p. 251-262.
(2) SCHEEBEN, *op. cit.*, p. 251-253.
(3) H. C. SCHEEBEN, *Albert der Grosse. Zur Chronologie seines Lebens*, Vechta, 1931, p. 2.
(4) SCHEEBEN, *Die Tabulae...*, p. 239-41.

Valladolid rapporte en effet que la sainteté d'Albert était si grande « ut in romana curia, tempore que beatus Thomas de Aquino, eius filius in Christo et discipulus, fuit sanctorum cathalogo ascriptus, de ipsius canonizatione tractaretur. Unde in eius reverentiam et honorem in sue nativitatis loco, propter multas ibidem divinas revelationes ostensas, quadem capella edificata est ». Il me semble que l'effort pour étendre le culte du Bienheureux ne saurait se trahir plus manifestement que par ces paroles.

Passons maintenant à la partie qui est consacrée à Albert comme écrivain. Nous ne nous trouvons pas devant une énumération sèche et aride de ses œuvres (1) : Valladolid était manifestement un enthousiaste d'Albert comme écrivain : il consacre, avant de terminer la Vita (2), une page entière à l'éthymologie de son nom, bourrée d'allusions allégoriques à sa science universelle. Ce panégyrique se termine par cet éloge remarquable : « Unde in ejus laudem proverbialiter dici consuevit : Experto crede Alberto. Solus enim Albertus inter omnes doctores et sapientes omnes scientias humana ad plenum exposuit atque latinis intelligibiles tradidit. Unde quidquid dici potuit et assumi ingenio ac de sapientia hauriri fonte, copiosissime positus atque disertum est. Unde apud sapientes arabicae linguae et aliquarum aliarum latinorum, sapiens atque philosophus appellatur. Idem certissime Albertus ab albedine dicitur et appellatur, nam sicut albedo inter omnes colores obtinet principatum, sic ipse inter omnes philosophos eminentiam tenuit atque primatum ». En lisant ces lignes — tout le catalogue d'ailleurs est écrit dans cet esprit — on voit que Valladolid est loin de se rendre coupable de l'exclusivisme dont on accuse parfois les dominicains en parlant de leur thomisme à outrance et de leur négligence vis-à-vis d'Albert le Grand.

Nous ne nous attarderons pas ici sur les tendances de Valladolid à multiplier les œuvres de son héros; nous avons traité ce point au long et au large dans notre introduction aux œuvres d'Albert le Grand. Il nous reste à examiner si Valladolid, qui parle d'Albert comme du premier des philosophes, n'est pas tombé dans l'excès des albertistes en dimi-

(1) Voir ce catalogue, Scheeben, *op. cit.*, surtout pp. 243-46, 250.

(2) *Catal. codd. hagiograph. Bibl. Regiae Bruxell.*, P. I, t. II, Bruxelles, 1889, p. 111-112.

nuant la valeur et l'autorité de son disciple saint Thomas d'Aquin. Quant au catalogue des œuvres de saint Thomas, il l'accompagne d'éloges qui ne doivent pas céder le pas à celles qu'il adresse à Albert. Même emphase, si j'ose dire, même enthousiasme certainement : « De divinis et superioribus sibi immissionibus, futurorum doctorum ingenia irrigavit... Nec enim ullus inhaesit scripturae eius doctus qui non fuerit scientiae et sapientiae fructibus satiatus... Eius doctrinae, quam totus orbis amplectitur et miratur, quasi lux splendens procedit et crescit usque ad perfectum diem » (1)

Au fond, le thomiste ne s'est pas laissé entraîner dans l'exclusivisme des albertistes de Paris; le dominicain s'efforce de promouvoir le culte d'un de ses confrères qui est redevenu populaire dans la faculté des arts à Paris; et le scholastique se trouve en admiration devant l'universalité de la science d'Albert le Grand, dont les œuvres sont une mine inépuisable des connaissances d'alors. Voilà bien l'attitude d'un dominicain, et, nous pouvons dire sans crainte de nous tromper en généralisant, voilà l'attitude des dominicains de Paris devant le mouvement qui venait de naître sans leur intervention. Reste à voir si dans la suite cette attitude resterait la même. C'est ce que nous allons chercher en poursuivant systématiquement nos études sur les différentes phases de l'albertisme. La phase suivante sera celle de l'albertisme colonais, tel qu'il se fit jour à l'occasion de la polémique entre Heymeric de Campo et Gérard de Monte.

(1) Voir les textes sur saint Thomas édités par MARTÈNE ET DURAND, *Veterum scriptorum et monumentorum amplissima collectio*, t. VI, Parisiis 1729, pp. 549-562. Le texte cité par nous se lit à la p. 554.

S. Sabine, Rome. G. MEERSSEMAN, O. P.

ADDENDA

Le second Jean de Nova Domo dont nous parlions à la p. 233, note 2 est probablement le même personnage que « Johannes Hanus de Nova Domo » que le roi Mathias de Hongrie proposa le 15 juin 1470 aux chanoines de Prague « ad prepositaram Omnium Sanctorum » (Archives du Chapitre Métropolitain de Prague, cod. 61, f. 116; voir le catalogue publié par A. PODLAHA, Prague, 1923). Ce même Jean de Nova Domo a transcrit un traité d'astronomie conservé à la bibliothèque de l'université de Prague, cod. III C 2, f. 201a. Explicit f. 203b : « explicit liber Ptolemei feria VI ante trinitatis per me Johannem de Nova domo anno 1450 ».

G. M.

STUDIA MIRANDULANA

I

La formation intellectuelle de Pic de la Mirandole

Qu'il existe un lien entre le déclin de la scolastique, la naissance de l'humanisme et les origines de la Réforme, c'est une affirmation banale, mais la nature de ce lien est moins aisée à définir. N'est-ce qu'une coïncidence ? A-t-on un rapport plus étroit ? Y répondre supposerait cette longue familiarité où l'on gagne le sens des nuances. Car il y eut bien des sortes d'humanismes, selon les temps, les lieux, les personnages : et de même pour la scolastique. Il y eut un humanisme franchement païen, franchement hostile à l'École, et c'est en général le plus médiocre, le plus amoureux de phrases, le moins lisible. A l'extrême opposé, on vit des écolâtres rébarbatifs. Ils n'en étaient point meilleurs philosophes; dans le domaine qu'on explore aujourd'hui, ces récalcitrants sont très nominalistes. Et puis, il y eut des humanistes qui tâchaient à penser et qui vivaient du Christ. Pareillement, dans l'École, des hommes se trouvent qui ne refusent pas d'être plus hommes, mais travaillent à concilier la forte pensée médiévale et un sage amour des anciens; or, justement, ils se distinguent par un souci du réel qui les ramène à Thomas et à Bonaventure. Ce qui ailleurs est en lutte et discord, chez les humanistes, chez les maîtres de ce dernier groupe tend à se fondre : et c'est plutôt leur compagnie qu'on a voulu chercher ici.

Les observations qu'on a pu faire, les conclusions qu'on en tire ne valent assurément que pour la fin du XVe siècle

et quelques milieux déterminés. En d'autres pays, d'autres mœurs (1). Multiplier les analyses est l'unique moyen d'aboutir à un essai de synthèse.

Pour illustrer ce mélange de courants divers, Pic de la Mirandole s'est offert comme une image charmante. Il a de son temps tous les traits : une avidité de connaître qui fait qu'à trente-deux ans, quand il meurt, il a tout lu, littérature ancienne et scolastique, écrits profanes et sacrés, et longtemps payé très cher (2) d'affreux juifs qui lui enseignent on ne sait quels mystères cabalistiques; une ardeur à comprendre qui l'induit, dès qu'il pense, à fondre les deux philosophies alors maîtresses d'Aristote et de Platon, non seulement entre elles, mais avec l'Évangile; un zèle religieux qui le guide en tous ses ouvrages, ne l'incitant à écrire que pour défendre la foi; une piété enfin si profonde que ce jeune prince, beau, riche, indépendant, s'abandonne à Savonarole, vit solitaire, pauvre, chaste, et meurt, entouré des frères de Saint-Marc, consolé par leur prieur, sous cette robe dominicaine qu'il avait tant désirée. Que de séductions dans ce frère lointain, et qui invitent à en modeler la figurine!

Aussi bien, de cette courte vie jaillit comme un rayonnement. Les humanistes de tous pays, Italie, France, Angleterre, ceux qu'on nomme évangélistes et qui ont souci de réforme, visitent Pic, lui écrivent, s'inspirent de son exemple.

Pour ne rien dire des Italiens, c'est Lefèvre d'Étaples qui, au début de 1492, le vient voir à Florence, reçoit de lui le manuscrit de la traduction inédite des *Métaphysiques* par Bessarion (3), conserve de ce séjour un souvenir ineffaçable (4) et, plus tard, ainsi que l'écrit M. Renaudet (5), « s'exaltera comme Pic dans un ascétisme tourmenté d'amour divin » (6).

---

(1) Cf. Reuchlin et les dominicains de Cologne.

(2) RODOCANACHI, *Réforme en Italie*, I, le chapitre sur les études juives.

(3) Lefèvre publiera cette traduction en 1515 chez H. Estienne.

(4) RENAUDET, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les Guerres d'Italie*, Paris, 1916, p. 142-143. Cité ici sous l'abréviation Ren.

(5) *Op cit.*, p. 283-284.

(6) Pour l'influence de Pic sur Lefèvre, cf. Ren. p. 148-149 (interprétation religieuse d'Aristote à la manière d'Ermolao Barbaro et de Pic), p. 154 (comme Pic, Lefèvre veut concilier platonisme et aristotélisme grâce à une exégèse

C'est le chanoine de Notre-Dame Germain de Ganay, protecteur de Lefèvre, à qui Marsile Ficin adresse, après la mort de Pic (17 novembre 1494), une belle lettre sur leur ami commun (1), y joignant bientôt, pour le consoler, la version latine du traité *de la Résurrection* attribué à l'apologiste Athénagore (2).

C'est le vieux Gaguin qui, en 1498, pour se mieux résigner à vieillir, fait imprimer sous ce titre : « Conseil prouffitable contre les ennuis et tribulations du monde » une traduction de la lettre où le savant florentin dit à son neveu Jean François la vanité des choses terrestres (3).

C'est John Colet, aimable figure déjà, en cette fin du xve siècle, de ces intellectuels anglais amoureux des choses d'Italie; Colet le voyageur qui, visitant Florence au temps de Savonarole, de Ficin et de Pic, une fois rentré, en 1496, à l'Université d'Oxford, y commente les épîtres de saint Paul suivant les mêmes méthodes que les Florentins appliquent à Platon (4).

C'est Thomas Moore, si fort admirateur de Pic que, non content d'imiter son ascétisme et de rêver, comme lui, à la vie monastique, il traduit en anglais et publie en 1510 la vie du jeune Italien avec quelques unes de ses œuvres (5).

C'est Érasme qui, séjournant à Oxford et à Londres en 1499, découvre, grâce à ses amis Colet et Moore, l'œuvre des

---

spiritualiste du péripatétisme : accord des deux doctrines avec la révélation chrétienne), p. 156 (goût de Lefèvre, comme de Ficin et de Pic, pour la morale de renoncement des néo-platoniciens).

(1) Ren. p. 150. *Pici Opera*, Venise, 1557, fol. 72 v° : lettre du 23 mars 1494-5.

(2) Ren. p. 257, n. 5. Germain de Ganay, frère du conseiller Jean de Ganay, conseiller clerc au Parlement de Paris en 1485, chanoine de Notre-Dame en 1486, doyen à Beauvais en 1497, évêque désigné de Cahors en 1509, d'Orléans en 1512, meurt en 1520.

(3) Ren. p. 371. Sur le dégoût de la philosophie chez Gaguin et chez Érasme, *id.* p. 277-278. Sur l'amitié de Gaguin et de Pic, cf. L. Dorez — L. Thuasne, *Pic de la Mirandole en France*, Paris, 1897, p. 46 n. 2, p. 48 n. 1.

(4) Ren. p. 386-387.

(5) Ren. p. 388 et H. Bremond, *Le Bx Thomas Moore*, p. 17. Le titre de la traduction de Moore est : « Vie de Jean Picus, comte de la Mirandole. Grand Seigneur d'Italie, excellemment informé en toutes sciences et plein de vertus, avec diverses épîtres et autres œuvres du dit Jean Picus, plein de Grande Science, vertu et Sagesse, dont la vie et les œuvres sont très dignes d'être lues et rappelées souvent à la mémoire. Traduit du latin en anglais par Maître Thomas More ».

platoniciens d'Italie qu'il exalte, l'année suivante, dans ses *Adages* (1).

C'est Clichtowe qui, disciple de Lefèvre à Paris, achète en 1504 les lettres de Pic avec diverses traductions de Ficin pour s'initier à la philosophie et à l'humanisme d'outre-mont (2).

C'est Beatus Rhenanus, un autre élève de Lefèvre qui, en 1506, tandis qu'il aide son maître à éditer les *Politiques* d'Aristote (3), acquiert les écrits de Pic ponr étudier le Platonisme (4).

C'est enfin un Lyonnais obscur, Symphorien Champier, grand admirateur de Lefèvre, de Ficin et de Pic de la Mirandole qui, le 18 avril 1516, fait paraître chez Josse Bade cette « Symphonie platonicienne » que Pic n'avait pu produire (5).

Ces témoignages suffisent. Il est temps d'aborder le personnage et de voir comment se fondent en lui quelques uns des courants intellectuels qui préludent à ce qu'on nomme la Réforme.

Jean Pic, comte de la Mirandole, naquit en 1463 au château de ce nom d'une famille de petits princes qui prétendaient, c'était l'usage, remonter à Constantin(6). Jean fut le dernier de cinq enfants, venant à la suite de Galeotto, père de ce Jean François qui écrira sa vie, d'Antoine Marie et de ses deux sœurs. Un prodige, naturellement, illustra sa naissance : un cercle de flamme, figure parfaite, signe de l'excellence d'un tel génie, parut au-dessus du lit où sa mère le mettait au monde. Cette mère, Julia Boiardo, qui le voulait d'Église, l'envoie, âgé de quatorze ans, apprendre le droit canonique à Bologne dans le même temps que Savonarole de Ferrare y étudiait la théologie (1479). Déjà Pic se montre grand travailleur. A croire son biographe, cet enfant se compose un résumé de toutes les décrétales : il y a des plaisirs plus

(1) Ren. p. 389 et 396 avec la note 1.
(2) Ren. p. 477.
(3) Chez H. Estienne, 5 août 1506.
(4) Ren. p. 485.
(5) Ren. p. 670.
(6) Par son arrière petit-fils Picus. Les sources principales de la vie de Pic sont la biographie de Jean François Pic et les lettres. La Mirandole, bourgade au nord de Modène, est toujours fière de son héros. Elle s'honore d'un cercle Pico. Le curé en est président. Pour une bibliographie détaillée, cf. la note à la fin de l'article.

doux! Malgré tant de bonne volonté, le droit canon ne lui sourit point. Au bout de deux ans il le quitte. Il veut pénétrer le mystère des choses : « secretarum naturae rerum cupidus explorator », belle formule, qui rappelle le mot du poète : « rerum cognoscere causas », pour traduire un des plus beaux désirs de l'adolescence, l'éternel désir de connaître. Pic ne sera pas canoniste, mais philosophe et théologien. Désormais, pour huit années, jusqu'à l'aventure romaine et l'emprisonnement de Paris (1487-1488), l'on peut dire que c'est la période païenne de sa vie qui commence. Païenne, en un sens un peu janséniste, tout de même qu'on parle de la vie mondaine de Pascal. Il a reçu de beaux dons. Son neveu le peint grand, mince, blond, le teint frais, les dents blanches et égales, les yeux, d'un bleu gris, toujours vifs, les cheveux souples et bouclés: tel le présente un portrait anonyme des Offices (1), tel il séduit Savonarole, Laurent de Médicis, tous ses maîtres. Mais son âme est partagée. Il y a l'influence de frère Jérôme, vivante, agissante, de jour en jour plus forte. Et puis, il y a cette ardeur à vivre de la jeunesse, la triple concupiscence, le besoin de courir le monde pour savoir comment il est fait et ce que pensent les hommes, le besoin aussi de s'affirmer, de se prouver à soi-même qu'on existe : et dans tout cela, on voit quelque vanite juvénile, mais surtout beaucoup de candeur. L'épreuve chassera ces faiblesses.

---

(1) Le portrait est reproduit par J. SCHNITZER, *Savonarola*, Munich, 1924 I, 185. Il convient de le rapprocher de l'*Adoration des Mages* de Botticelli aux Offices, qui a été peinte peu après la conversion de Botticelli sous l'influence de Savonarole. Dans ce tableau (cf. SUPINO, *S. Botticelli*, Florence, 1900, p. 114 sq., VILLARI, *Savonarole*, I, 186, SCHNITZER, *op. cit.*, II 828, 873 (photographie), 1121 notes) qui contient les portraits de Savonarole et de Laurent de Médicis, le personnage debout dans le groupe de droite, au premier plan (entre un homme à genoux et un écuyer qui retient un cheval), vêtu en jeune seigneur, grand et beau, une épée entre les deux mains, ressemble beaucoup au modèle du portrait anonyme. Ce rapprochement permettrait peut-être

— de dater à peu près l'*Adoration des Mages* (selon A. MICHEL, *Histoire de l'Art*, III 2, p. 690, entre 1490 et 1500), Pic étant mort à Florence le 17 novembre 1494;

— de déterminer l'auteur et la date du portrait des Offices : atelier de Botticelli ? Il a dû être peint, en ce cas, entre juin 1488 et le 17 novembre 1494, dates limites du séjour de Pic à Florence;

— de jeter plus de lumière sur l'influence de Savonarole qui, par sa prédication, unit le jeune prince au peintre converti dans un même amour du Christ. Un troisième portrait de Pic nous est donné dans la fresque de Cosimo Rosselli, église San Ambrogio à Florence.

C'est aussi le temps de la formation. De 1479 à 1480, Jean Pic étudie à Ferrare où il se lie avec Savonarole. Les années suivantes, il passe aux Universités de Padoue (1481-1482) et de Paris (1482-1483), disciple, en la première, de l'aristotélicien Ermolao Barbaro (1). Vers le printemps de 1484, on le voit à Florence; il y séduit Marsile Ficin, Laurent de Médicis qui l'aimera comme un frère, (2), Savonarole alors à Saint-Marc et dont il craint et en même temps recherche l'amitié (3). Un an plus tard, en juillet 1485, le voici parti pour Paris dont il fréquente les écoles pendant neuf mois. Puis il rentre en Italie (mars 1486), se retire dans une campagne près de Pérouse, à la Fratta, et y rédige ses fameuses propositions qu'il affiche en décembre, à Rome. C'est le terme de cette première période. A ce moment, Pic a déjà son bagage de scolastique, d'hébraïsant, d'humaniste, il fait montre de quelque adresse théologique (4); d'où lui vient sa science, et que vaut-elle ?

Pour le dire exactement, il faudrait décrire au long ces milieux universitaires de Ferrare, de Pavie, de Padoue, de Paris et le studio de Florence. C'en est ici à peine l'esquisse.

Que Pic fût humaniste, rien d'étonnant. Ce trait l'apparente à tout ce qu'il y a de cultivé au pays où il vit. Aussi bien, dans la ville de Ferrare qu'il gagne à 16 ans, florissait une des écoles les plus illustres d'Italie. Guarino de Vérone l'avait fondée. Depuis sa mort (1460), son fils Battista continuait cette œuvre, dans le même esprit ensemble amoureux des lettres et chrétien (5). L'on y commentait

---

(1) Pour l'année 1482, il faut signaler aussi un séjour, peut-être long, à la Mirandole. Cf. la lettre à Nicolas Leoniceo du 20 juillet 1482, *Pici op.*, ep. 14, fol. 63 v°. Pour le détail et la bibliographie de toute cette période 1463-1484, cf. la note à la fin de l'article.

(2) Sur les relations de Laurent et de Pic, cf. la lettre à Laurent du 13 juillet 1484.

(3) Savonarole était alors lecteur à Saint Marc, cf. Schn. 150.

(4) Schn., I 59.

(5) Sur l'humanisme chrétien en France, cf. Ren. p. 119-121. Le meilleur type en est Lefèvre, et de là vient son admiration pour Pic et l'Italie, « cujus viri (Pic) videndi illectus amore et Hermolai Barbari me glorior Italiam petiisse, », *Decem librorum moralium Aristotelis tres conversiones*, W. Hopyl, 1497, lib. IV, c. 8, fol. F VIII r°, cf. VIII 1, fol. K VI v°. (Ren. p. 283 n. 5). Dans une lettre de Jérôme de Pavie à Symph. Champier, il est fait allusion à cette entrevue, *Duellum Epistolare* a iiii r°, Asti, 25 mai 1514 (cf. Ren. p. 136, n. 1). Lefèvre cite Pic comme un de ses maîtres, avec Ermolao Barbaro et Politien, dans son édition de l'Organon d'Aristote (*Libri Logicorum*, W. Hopyl et H. Estienne,

poètes et philosophes grecs et latins. Les élèves venaient de partout, d'Italie, de Dalmatie, d'Illyrie, d'Allemagne, de Hongrie, de Bohême, de Pologne, de France, d'Angleterre, des îles de Crète, de Rhodes et de Chypre (1). Savonarole y fit ses humanités, jusqu'à dix-huit ans (2). Le jeune Pic y étudia pendant ses deux années de séjour à Ferrare. Dans une de ses lettres au comte, Battista se nomme son précepteur (3) et, s'il lui écrit, l'élève lui donne ce nom (4). Son originalité n'est point là, mais en ce qu'il joint à ce goût pour les lettres le respect, même l'amour de la scolastique.

Dans le cercle où l'on se meut ici le mot veut être expliqué. Quand on parle du déclin de la scolastique à la fin du Moyen Age et des reproches, plus ou moins vifs, que lui adresse l'humanisme, à côté d'une méthode d'enseignement et, si l'on veut, mais avec réserve, d'un style plusieurs fois séculaire, il s'agit d'une philosophie qui n'est propre qu'au dernier siècle et qui, seule aussi, témoigne d'un recul. Les invectives des humanistes n'atteignent ni la doctrine de saint Thomas ni celle de Scot, mais l'école d'Ockam. En Italie, sauf chez les Prêcheurs, le thomisme ne semble régner. A Paris, les Jacobins sont en défaveur et les études, à Saint Jacques même, faiblissent. C'est merveille de voir les savants de France ou d'Italie, s'il leur plaît de restaurer l'Aristote génuine, ne faire aucune allusion, fût-ce pour les critiquer, aux commentaires de saint Thomas (5). Plus encore que la littéralité peu cicéronienne de la « versio antiqua » ils abominent cet Aristote dilué, déchiqueté, tel qu'il apparaît chez les nominalistes, « pure science de mots, dit M. Renaudet, s'exprimant dans un langage abstrait et inculte que

17 oct. 1503), à un endroit où il se défend par avance contre les attaques qu'il prévoit au sujet de sa méthode d'interprétation et de sa critique des logiciens scolastiques. Il s'agit ici des logiciens terministes, de l'école d'Ockam, et non de saint Thomas, que, sans doute, Lefèvre ignorait. En 1515 enfin, dans son édition latine des *Métaphysiques* d'Aristote traduites par Bessarion (dont le manuscrit lui avait été donné par Pic en 1492), Lefèvre revient une fois de plus sur la nécessité d'interpréter religieusement le péripatétisme et, pour appuyer ces idées, une dernière fois il fait l'éloge de son grand ami Pic (cf. Ren. p. 669 n. 3).

(1) Schn. I, 11.

(2) *Ibid.*

(3) Lettres de Battista à Pic, *Op.*, fol. 71 r°, 72 v°.

(4) Lettre de Pic à Battista « praeceptori suo », *Op.*, fol. 68 r°.

(5) En 1492 pourtant, les presses vénitiennes publient encore le Comm^re de S. T. sur la *Physique* d'Aristote. Cf. Ren p. 138 n. 3.

saint Thomas aurait désavoué; vaine et stérile, c'est elle qui symbolise pour les humanistes du XVIe siècle la barbarie et la confusion d'esprit » (1). Les critiques dont, vers 1470, Fichet cingle les Scolastiques ne visent et ne touchent que ces nominalistes (2). Quand Lefèvre d'Étaples édite, le 17 octobre 1503, une traduction révisée de l'Organon, c'est aux logiciens terministes qu'il s'en prend (3). Il ne parle ni d'Albert le Grand ni de saint Thomas. En résumé, suivant M. Renaudet, « l'Université de Paris semble oublier son passé. Elle ne parait pas se soucier de voir les presses parisiennes répandre les œuvres de ses grands docteurs. Par suite de la décadence des études à Saint-Jacques, les imprimeurs parisiens négligent les grands ouvrages d'Albert et de saint Thomas. C'est à Cologne et à Strasbourg qu'on imprime les traités capitaux d'Albert. Aucune édition certaine de la *Somme*, que multiplient les presses de Cologne, de Bâle, de Rome. On ne lit de Thomas qu'un petit nombre d'ouvrages de dévotion ou de morale pratique, de manuels à l'usage des confesseurs » (4). Scot n'est guère mieux suivi. Son commentaire sur le 4e livre des Sentences n'a pas été imprimé depuis 1473 (5) : tout se concentre — ce sont encore les termes de M. Renaudet — dans la « philosophie négative et verbale issue de Guillaume d'Ockam et de Buridan » (6). En Italie, on assiste à des rencontres curieuses qui montrent une fois de plus comme il messied d'appliquer ce même mot « scolastique » à des doctrines et à des faits si divergents. Les maîtres scolastiques de Padoue et leur chef Vernia de Chieti, suivant une longue tradition de l'Université padouane, se réclamaient de l'averroïsme : or il est piquant de les voir attaqués par un humaniste fort ennemi de la scolastique (7), Ermolao Barbaro, qui renouvelle bien inconsciemment ainsi l'œuvre de saint Thomas et prépare celle de Cajetan (8), tous deux insignes scolastiques.

(1) Ren. p. 64.
(2) *Id.* p. 87.
(3) *Id.* p. 415-418.
(4) *Id.* p. 100.
(5) *Id.*
(6) *Id.* p. 113. Pour les éditions d'Ockam et de Buridan, cf. p. 101.
(7) Cf. le début de la lettre de Pic à Ermolao de juin 1486.
(8) Ren. p. 137. cf. MANDONNET, art. Cajetan in *Dict. de théolog.*, t. III col. 1313-1314.

Lors donc que l'on expose la formation scolastique de Pic, il faut l'entendre moins du style, assoupli au contact des anciens, que de la méthode. Pour le fond, il est nettement réaliste; et c'est bien à la doctrine dominicaine qu'il semble emprunter davantage (1). Cette influence, alors originale, est due peut-être à l'Université de Ferrare, l'une des plus célèbres de ce temps, enrichie depuis Boniface IX d'une Faculté de Théologie, patronnée avec bienveillance par le duc Hercule d'Este, (2) et dont il est possible qu'elle resta fidèle à saint Thomas, comme sa voisine, Padoue, à Scot (3). Mais j'inclinerais plutôt à en voir l'origine dans l'action de Savonarole.

Jérôme Savonarole, entré chez les Prêcheurs à Bologne le 27 avril 1475, avait été envoyé, quatre années après, au couvent de Sainte-Marie des Anges de Ferrare pour y achever ses études théologiques. De douze ans l'aîné de Pic, grand admirateur de saint Thomas qu'il aimait depuis l'enfance (4), nul doute qu'à peine rencontré le jeune comte, il n'ait voulu lui insuffler sa flamme. Première grâce, chez ce futur platonisant, et qu'il doit à un dominicain : tout de même, vingt-cinq ans auparavant, quand le prudent saint Antonin obligeait son clerc Marsile à lire le *Contra gentiles*, qui sait s'il n'assurait au « nouveau Platon » le bien premier de la foi (5)? Auprès de Savonarole, Pic s'initia donc au thomisme. Bientôt, comme son ami, il devient grand disputeur (6). Ils purent assister ensemble à une dispute fameuse de Vincent Bandelli, l'ancien maître, à Bologne, de frère Jérôme, sur l'Immaculée Conception (1481) (7). En tout cas Pic est présent, laïque privilégié, à certaines séances du

(1) Au dire de son neveu, parmi tous les philosophes et théologiens de l'École, c'est Thomas d'Aquin qu'il admirait le plus « parce qu'il le voyait s'appuyer sur un fondement de vérité plus solide que tous les autres ». Dans son *Heptaple*, Pic le nomme « la splendeur de notre théologie ». Et, des quelque dix mille propositions que renferment ses ouvrages, il n'y aurait guère que trois ou quatre, au sentiment de son neveu, « où il ne s'accorderait entièrement avec Thomas : encore ne lui est-il pas contraire ». C'est là peut-être exagérer.

(2) Schn. I 39.

(3) Mandonnet, *op. cit.*

(4) C'est cet amour qui l'avait conduit chez les Prêcheurs de préférence à d'autres Ordres. Cf. Schn. I, 22.

(5) Cf. Morçay, *S. Antonin*, p. 310-315.

(6) En qualité de protonotaire apostolique, il dispute avec un certain Léonard Nogarola, Schn. I, 89.

(7) Cf. Schn. I 36-37; Mortier, V, 68.

chapitre de la Congrégation lombarde qui se tint, en 1482, à Reggio, sous la direction du bienheureux Sébastien Maggi (1). Il y entend un thomiste réputé, Pierre de Bergame, l'auteur de la « Tabula aurea ». Il y entend aussi son ami Savonarole, dont le succès le remplit de joie (2). Douze ans plus tard, lors d'un autre chapitre tenu à Ferrare, à la Pentecôte 1494, devant le même duc Hercule, le talent d'un jeune Prêcheur, qui sera Cajetan, le réjouira si fort qu'il se lèvera lui-même pour lui fait cent objections (3). A cette heure son rôle est plus modeste. Il apprend; et au moment où il quitte Ferrare, en 1482, à 19 ans, il sait le grec; il connaît les auteurs classiques; il est formé à cette dispute dont il sera un peu, à Rome, le matamore; surtout, à l'âge encore tendre où toute influence aimée pénètre pour la vie, il a pris connaissance d'une doctrine dont la fermeté le gardera peut-être des plus tristes disgrâces.

Les deux années qui suivent, il séjourne à Paris et à Padoue (4). Du premier séjour nous ignorons tout : le second nous est mieux connu. C'est à Padoue qu'il se familiarise avec Aristote auprès du maître Ermolao Barbaro. Ce personnage voudrait une étude : il est, si l'on peut dire, figuratif.

Si le mot scolastique comporte bien des sens; le mouvement nommé « Renaissance », du seul point de vue philosophique, a plus d'un aspect. Trois surtout sont remarquables : le désir de retrouver l'Aristote authentique; le rejet de ce même Aristote en faveur de Platon; dans ces deux cas, la tendance à assimiler philosophie et religion. Du premier courant, Ermolao à Padoue et à Venise, Politien à Florence, Lefèvre d'Étaples à Paris, sont de bons exemples; le second peut se résumer dans la personne de Marsile Ficin; le dernier est commun à tous; Pic, disciple à la fois de Ficin, d'Ermolao, de Savonarole, les représente tous les trois.

On était donc fatigué de l'aristotélisme scolastique. Supposons que l'on ne connaisse un auteur que par le truchement de versions et de commentaires; que ces versions, du fait de leur littéralité même et d'une ponctuation maintes fois défectueuse, manquent souvent de clarté

(1) Sur ce chapitre, cf. Mortier, IV, 552-553.
(2) Cf. Schn. I 89.
(3) Cf. Mortier, V, 143.
(4) Il faut aussi placer, comme on l'a vu, un séjour à la Mirandole.

— saint Thomas lui-même s'en plaint —; que ces commentaires, parfois totalement contraires, amoncelés au long de dix-huit siècles, finissent par offusquer l'œuvre du maître au lieu de l'éclairer; que, dans cette mêlée des interprètes, les déficiences de la version, l'impuissance où l'on est de la prendre pour critère, interdisent tout choix assuré : quelle impatience de bousculer cette masse, d'arracher ces vêtements pour mettre à nu l'exquise et pure beauté de la pensée originelle! Or il y avait, d'Aristote, au moins quatre exégèses. L'exégèse d'Averroès qui, depuis longtemps, dominait en certaines Universités d'Italie, singulièrement à Padoue (1); celle que suivaient les disciples d'Alexandre d'Aphrodise, sur plusieurs points, semble-t-il, aussi opposée à la foi, et qui refleurit à Bologne dans l'école de Pomponazzi (2); l'exégèse chrétienne, de saint Thomas et des Prêcheurs; enfin, dernière venue et la plus misérable, l'exégèse nominaliste qui vidait la pensée du maître de toute sa substance.

A Padoue l'averroïsme est maître. Homme d'Église, nommé par Innocent VIII patriarche d'Aquilée et cardinal de Saint-Marc (1491), Ermolao s'efforce de restaurer l'Aristote chrétien (3). Il fut surtout un professeur. Quelques traductions assez rares, de la *Rhétorique*, des œuvres dialectiques d'Aristote, des commentaires de Dioscoride et de Thémistius (4), ne suffisent pas à expliquer son influence, ni que Lefèvre, parcourant l'Italie en quête de saine doctrine péripatéticienne, ait tant cherché à le voir (5), ni que, des rares lettres de Pic, sept, et des plus longues et notables, lui soient adressées (6). Grâce à lui sans doute Pic de la Mirandole habillera le Stagirite à la chrétienne; fuyant

---

(1) RODOCANACHI, *op. cit.* I, 48, n. 1. Les averroïstes sont Nicoletto Vernia à Padoue, Alessandro Achillini, Agostino Nifo (1473-1538) qui enseigne à Padoue et à Naples.

(2) 1462-1526. Cf. RODOCANACHI, *op. cit.* I, 50-54 et Ren. p. 139 sq. Sur Alexandre d'Aphrodise, cf. RAVAISSON, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, II p. 294 et G. THÉRY, O. P., *Alexandre d'Aphrodise*.

(3) C'est aussi, plus tard, mais par d'autres moyens, l'effort de Cajetan.

(4) Thémistius, commentateur du IVe siècle p. Ch., dans un sens nettement opposé à ce que sera, plus tard, l'averroïsme. Dioscoride, commentateur, environ 50 a. Ch.

(5) Ren. p. 137 sq.

(6) *Pici Op.* fol. 61 r°, 62 r°, 64 v°, 65 v°, 66 r° etc., et les réponses d'Ermolao fol. 69 v° et 70 r° et v°.

Averroès, il n'aura peine à s'accorder avec l'exégèse thomiste; enfin, le Philosophe ainsi vêtu, tout ira conspirant à cette symphonie des deux grandes pensées de la Grèce où le jeune disciple de Savonarole épuisera ses dernières forces.

Il avait appris, à Ferrare, la scolastique; à Padoue, Aristote : Florence lui révéla Platon (1). C'était alors un vrai culte. Ficin y servait de ministre (2). Pic devint l'élève entre tous aimé. Quand il arriva à Florence, vers le début de 1484, le maître avait traduit, outre divers écrits pseudo-orphiques et néo-pythagoriciens, les dialogues et les lettres de Platon (1463); il avait publié des commentaires sur le *Banquet* (1469 et 1475), le *Philèbe*, le *Parménide*, le *Timée* (1474), le *Phèdre* (1475) et terminé ses deux grands ouvrages, le *De Religione christiana* et la *Théologie platonicienne* (1475). A cette date même, il préparait la version de Plotin qui parut, avec des commentaires, en 1486. Mais cette efflorescence du platonisme en Italie, les travaux de l'Académie florentine, l'amitié de Ficin et de Pic sont choses trop connues pour qu'on veuille insister. Nulle histoire de la Renaissance qui n'ait, sur ce point, son chapitre. Plutôt que de les répéter, interrogeons le jeune humaniste. A partir de 1481 nous avons ses lettres : c'est le document le plus précieux (3).

Le recueil de 1557 nous offre, pour la première période — jusqu'en 1487 — neuf lettres datées de Pic et trois de

---

(1) Au titre des œuvres complètes éditées à Venise, chez Jérôme Scot, en 1557, on accolle à Pic l'épithète de philosophe très ingénieux et disciple le plus illustre de l'école platonicienne, « Joannis Pici Mirandulae philosophi acutissimi ac platonicae disciplinae sectatoris praecipui omnia quae exstant opera ».

(2) Sur Marsile Ficin, cf. ARNALDO DELLA TORRE, *Storia dell' Academia platonica di Firenze*, Florence, 1902, et J. FESTUGIÈRE, *La philosophie de l'amour de M. Ficin*, Coïmbre, 1923.

(3) La fortune de ces lettres est grande à la fin du xve siècle. Sous le nom de *Lettres d'Or* (Aureae Epistolae), elles paraissent, pour la première fois, semble-t-il, en 1495, par les soins du Lyonnais Josse Bade, chez Conrad Hist de Spire (cf. Ren. p. 383, n. 4). Puis, le 13 février 1498, dans un recueil de *Lettres des hommes illustres* (Illustrium Virorum Epistolae) tiré, par Josse Bade, des œuvres de Politien, récemment imprimées par Alde Manuce: cette 2e édition paraît chez N. Wolf (cf. Ren. p. 383, n. 3). Puis, de nouveau à part, grâce encore, sans doute, à Josse Bade, en 1499, chez Michel le Noir, et en 1500, chez Alexandre Aliatte. Puis, toujours par Josse Bade, le 24 septembre 1502; puis, en 1508, par l'un des professeurs du Collège de Bourgogne, Nicolas Dupuy (Ren. p. 468 et n. 1), sous le titre : « Auree epistole (sic)... cum elegiaca ipsius ad Deum deprecatoria... », chez Denys Roce. Soit 6 éditions pour les treize années qui suivent la mort de Pic.

ses correspondants (1). Il faut y ajouter deux lettres — 15 et 28 — non datées dans cette édition, mais dont la date est donnée par un manuscrit de Florence. La première en date est du 15 juillet 1481 (2). Pic, qui à ce moment étudiait à Ferrare auprès de l'humaniste Battista Guarino, était venu respirer l'air plus frais de son petit pays. La Mirandole n'est qu'à une quarantaine de kilomètres à l'ouest de Ferrare. Le voyage n'était pas long. Cette lettre du 15 juillet est adressée au fameux Politien, qui élevait les fils du Médicis. Pic y montre son ambition. Le verra-t-on humaniste ? Ou philosophe ? Non, mais les deux ensemble.

« Des louanges de votre récente lettre je dois vous remercier d'autant plus que je suis loin de les mériter». Quelques phrases sur ce thème, naïves : il a dix huit ans. « Si vous m'examinez, vous ne trouverez en moi que des qualités encore bien minces, tout humbles et frêles. Je ne suis qu'un novice, un petit débutant, à peine sorti des ténèbres de l'ignorance. Et j'ai si peu avancé ! C'est beaucoup déjà de me mettre au rang des étudiants. Quant au nom de savant, réservez-le pour vous et vos pareils : il est trop grand pour moi. De tout ce qui compte dans l'étude des lettres, je ne puis dire non pas certes que je l'aie exploré, mais que je l'aie seulement aperçu en soulevant le voile. Une chose est sûre . je m'efforcerai — j'y travaille présentement — à ne point ruiner cette prédiction, votre jugement ou, pour mieux dire, votre voeu. D'un mot je vous imiterai, cher Angelo, vous qui vous excusez en grec de parler latin, en latin de faire le grec. Et c'est à à votre autorité encore que j'aurai recours si les poètes et les orateurs m'accusent de trop philosopher, les philosophes de trop cultiver l'éloquence et les Muses. Au vrai, jusqu'ici, mon sort diffère bien du vôtre. En voulant m'asseoir sur deux selles, je manque l'une et l'autre, ni poète, ni orateur, ni philosophe ».

Le reste n'est que flatteries, au goût du temps. Il travail-

(1) Les lettres datées de Pic sont les n°s 14, 3, 22, 4, 36, 18, 20, 42, 46 du livre I des lettres (J. Scot, Venise 1557). Il faut y ajouter les n°s 15 et 28 dont la date est donnée dans le manucrit de Florence Laurentiano Gaddianus XC, 37, fol. 65 v°. Ce manuscrit ne contient que des œuvres de Politien à qui ces deux lettres sont précisément adressées. Les lettres datées des correspondants de Pic sont les n°s 3, 15, 16 du livre II. Le recueil de 1557 comprend en tout 49 lettres de Pic (22 datées) et 22 lettres de ses correspondants (17 datées).

(2) N° 15 du recueil.

lait donc. Un petit billet, daté du 20 juillet 1482, et de la Mirandole, nous le montre en vacances encore, mais studieuses. Pic le mande à un certain Nicolas Leoniceo (1), quelque étudiant sans doute rencontré à Ferrare et pris en amitié.

« Je t'aurais écrit bien plus souvent, mon doux Nicolas, si quelque message ou quelque lettre, ou la rumeur publique, m'avait appris où tu te trouves. J'ai interrogé anxieusement bien des gens: la réponse était toujours vague. Enfin, ces derniers jours, me tombe entre les mains une lettre d'Antonio Faventino, notre grave philosophe, à Thomas Frignano. J'ai su ainsi que tu étais à Florence. Tout réjoui, je t'écris aussitôt et t'envoie cette lettre par mon courrier. Vain voyage. Il ne t'a pas trouvé. J'en ai été désolé. Aujourd'hui Thomas me fait savoir que tu as quitté Florence pour Bologne. Sur l'heure je te fais porter ce billet. Je ne t'y en veux dire, sur nos sentiments, mon amitié, mes dispositions toutes singulières à ton endroit, que juste ce qu'il faut pour t'empêcher de croire le moins du monde que j'oublie ton mérite et les services que tu m'as rendus. Mais comment ne pas m'étonner! Tu veux te soustraire aux bruits de la ville, tu cherches un refuge où mener une vie calme et douce. Et tu n'as pas songé à mon petit fortin! Sûrement tu le méprises. Ou bien, Nicolas, tu te défies de mes sentiments, ou de mes moyens. Ceux-ci ne sont pas dignes de toi, certes. Mais les sentiments, eux, sont bien meilleurs que tu ne penses. Sois donc gentil et dis-moi ton projet. Mais non, sois tout à fait gentil et viens ici. Ne dédaigne pas mes lares. Nous nous reposerons ensemble. Aux autres (2) les affaires, et à maman.

Je t'envoie le reste de Jean le Grammairien (3). Je l'avais cherché bien des jours et l'ai enfin retrouvé.

Ton ami qui t'attend. Adieu ».

Gentil billet, billet de vacances, et qui fleure bon l'amitié.

---

(1) La lettre est le nº 14 du recueil. On doit à Nicolas Leoniceo un certain nombre de traductions d'Aristote, en particulier du *De Animae. Mot.*, du *De Inc. Anim.*, des *Problemata*, des *Parva Naturalia*. Cf. *D. Thomae in Parva Nat. Commentar.* Venise, Jér. Scot, 1588 et l'édit. des œuvres d'Aristote par du Val, Paris, 2 vol. in fol., 1619.

(2) C'est-à-dire à ses deux frères aînés.

(3) Jean Philopon, commentateur d'Aristote.

Mais écoutez le post-scriptum :

« Si tu m'aimes, mets tout ton soin à te procurer l'index de tous les livres qui se trouvent dans la bibliothèque de saint Dominique (1). Envoie-le, ou apporte-le. Encore adieu ».

Et ceci, qui est exquis :

« J'ai fait construire un petit pavillon « suburbain » assez gentil, dans un joli coin. J'ai composé sur lui un long poème. La maison te sera douce, et peut-être aussi les vers. Encore adieu ».

Deux ans plus tard, lorsqu'il vient à Florence, c'est encore l'humaniste que les lettres de Pic révèlent. La lettre 28 des éditions, datée (2) du 12 mars 1484, accompagne l'envoi à Politien d'un volume d'élégies amoureuses (3).

« J'ai fait pour m'amuser quelques vers, c'est l'âge, sur mes amours. J'en ai composé cinq petits livres. Voici le premier : les autres suivront. Mais il suffit de celui-ci pour que je t'éprouve vraiment ami, et non flatteur. Ce qu'il te demande en effet, c'est des corrections, des taloches. Que chaque faute ait son coup d'ongle et son obèle. Montre toi juste juge : non pas inique, je veux dire trop sévère, non plus trop indulgent. Est-il iniquité pire que de tromper un ami à qui l'on a tout promis ? Je ne suis pas si délicat que je ne puisse supporter la critique, ou si vain que j'accuse ou dédaigne mon censeur. Bien mieux, ni toi ni personne, vous ne croiriez peut-être combien ces vers me satisfont mal, combien j'ai peur, même pour ceux qui me plaisent le mieux, qu'on me nomme un Suffenus (4). Ne me refuse donc pas ton secours. Sois honnête et libéral envers un ami si cher, qui t'est si attaché et qui t'implore si ardemment. Si je pouvais te rendre le même office, je te rappellerais l'exemple de Lysippe et d'Apelle et de leur aide réciproque. Adieu ».

Quatre mois à peine écoulés, le 15 juillet, notre Pic adressait à Laurent une lettre fictive (5), chef d'œuvre du genre,

---

(1) Couvent des Frères Prêcheurs à Bologne.

(2) Seulement dans le manuscrit Laurentiano-Gaddianus, XC, 37, fol. 65 v°. Cf. L. Dorez — L. Thuasne, *op. cit.*, p. 16, n. 1.

(3) Plus tard il les traitera de jeux d'enfant et s'excusera sur son âge. Cf. la lettre 29 à Politien.

(4) Mauvais poète du temps de Catulle.

(5) N° 3 du recueil.

où triomphe à plein l'humanisme. La qualité, cette fois, en est médiocre. C'est une manière de discours, un exercice d'école comme on les pratiquait jadis. Sous le prétexte de louer les *Rime* de son ami, Pic le compare à Dante et à Pétrarque. Le parallèle est achevé. Les *ille* et les *tu* se répondent harmonieusement. Naturellement Laurent l'emporte. C'était alors l'opinion commune chez les familiers du prince. Il semble d'ailleurs qu'elle fût sincère. Aux yeux de ces latinisants, trop savants, Dante paraissait un peu barbare (1).

Humaniste, oui. Mais philosophe aussi. L'heure est venue de passer à des travaux plus sérieux. Un billet du 6 décembre 1484, envoyé de Florence à Ermolao Barbaro, marque la transition (2). C'est un charmant exemple de ces correspondances du Quattrocento où l'on voit une si belle ardeur à l'étude, tant de joie à découvrir la moindre trace des anciens. Le moyen de ne la pas citer entièrement ?

« Je t'ai fait porter une lettre ces jours derniers par Sita mon domestique (3); j'ignore s'il te l'a remise. Tu as deviné, j'en suis sûr, pourquoi tu n'as pas reçu en même temps les commentaires d'Aristote que tu me demandais. Ils t'arriveront dès que je serai retourné à ma bibliothèque : pour l'heure, je suis venu ici explorer celles des autres. Et je n'ai pas lieu de m'en repentir, tant j'ai découvert ici de bonnes choses grecques et latines profitables aux humanités *(ad humaniores litteras)* et à la docte philosophie. Aujourd'hui même où je t'écris il m'est tombé dans les mains un fragment d'Apulée « sur la manière d'interpréter » : c'est savant, cela sent manifestement son Apulée; mais l'ouvrage est mutilé et estropié. J'aimerais bien que tu me dises si, là où tu es (Padoue ou Venise), ou en quelque autre endroit que tu saches, on possède le texte entier. Au vrai, quand aura paru ce que tu as sous presse, comment pourrai-je désirer encore cet Apulée ?

De mes études que t'écrire ? Rien, sauf que je ne quitte point Jérôme (c'est le saint) et que je prolonge mes nuits à

---

(1) Sur ce dédain, cf. J. FESTUGIÈRE, *Dante et Marsile Ficin*, *Bull. du Jubilé* (6e Centenaire de la mort de Dante), nº 5, Paris, janvier 1922, pp. 535-543. Dans la lettre de Pic, Laurent est également loué de ce qu'on retrouve en ses vers toute la science de Platon et d'Aristote, et qu'elle y paraît nouvelle.

(2) Nº 22 du recueil, fol. 64 vº.

(3) Cf. Ep. 36, fol. 66 vº, lettre à Andréa Corneo d'Urbin où il est question d'un autre domestique de Pic, Alibrana.

veiller sur ton Thémistios. J'ai passé naguère d'Aristote à l'Académie, non pas en transfuge, comme dit l'autre (1), mais en explorateur. Pourtant, — je te livre ici, cher Ermolao, mon impression —, il me semble trouver deux choses dans Platon : une sorte de poésie digne d'Homère bien supérieure au discours de la prose, et, pour le sens, dès qu'on pénètre au fond, une parfaite communion avec Aristote : en sorte que, si tu regardes aux mots, rien n'est plus contraire, aux pensées, rien n'est mieux accordé. Ah ! pourrai-je jamais philosopher quelques jours avec toi ! Nous en traiterions à loisir : on ferait une petite dispute sur ma thèse. Adieu, ô l'honneur de notre âge. Florence, 6 décembre 1484. »

Dix jours plus tard, Pic reçoit une lettre fort élogieuse d'un patricien de Venise, Girolamo Donato, ami d'Ermolao et le sien. Ils s'étaient connus à Padoue, sans doute à l'école d'Ermolao (2). Poète, humaniste et chrétien, Girolamo traduisait le *Traité de l'âme* d'Alexandre d'Aphrodise, le Pseudo-Denys, saint Jean Damascène (3). Pour s'excuser d'un long silence, Pic lui avait envoyé quelques lignes où il l'assurait, c'est l'usage, d'un souvenir fidèle, d'une amitié sans fin (4). L'autre se fond en reconnaissance et en compliments (5). Retenons ce trait : Girolamo félicite son ami de s'être établi à Florence : « Il n'y a rien, dit-il, de si merveilleux que ton esprit et ta science ne puissent réaliser, maintenant surtout que tu es à Florence. Je ne saurais t'en louer assez, car, ajoute-t-il en citant un proverbe grec, rien n'est plus doux que de tout savoir, οὐδὲν γλυκύτερον ἢ πᾶν εἰδέναι. »

Une deuxième lettre à Ermolao (6), datée de Florence le 5 juin 1485, quelques jours avant le départ pour Paris, présente un intérêt tout singulier puisqu'elle est cet oiseau rare : l'apologie par un humaniste, contre un humaniste, de la philosophie scolastique.

Ermolao sans doute lui avait adressé quelque diatribe contre « ces philosophes barbares, — ce sont ses mots —

(1) Sén. *ad Luc.*, II 4.
(2) Cf. l. I ep. 27, lettre de Pic à Girolamo Donato, après son départ de Padoue en 1484, s. d.
(3) Ren. p. 423, n. 1.
(4) l. I ep. 21, s. d. (avant décembre 1484).
(5) l. II ep. 15.
(6) Fol. 61 r° .C'est la lettre 4 du recueil.

partout tenus pour misérables, grossiers, incultes, et dont on ne peut dire qu'ils aient vraiment vécu ni qu'ils vivent encore, ou que du moins ce ne soit pas pour leur châtiment. et leur honte ». Notre Pic en est tout troublé. « J'en étais si remué, dit-il, que je rougis et m'attristai de mes études. Quoi, six années que je m'y applique (il a 21 ans)! j'aimerais bien mieux avoir moins travaillé que de les avoir perdues à apprendre, avec tant de peine, une chose à ton sens si vaine. Sur saint Thomas, Jean Scot, Albert, Averroès, j'ai donc gaspillé mon meilleur temps : que de veilles, où j'aurais pu me faire un nom peut-être dans les bonnes lettres! Cependant je me disais, par manière de consolation, que si l'un de ces philosophes revenait, il saurait bien se défendre : c'étaient des hommes pleins d'arguments. Tout juste le voici; il a de la faconde : de sa grossièreté, le moins grossièrement qu'il peut, il t'offre l'apologie :

Nous étions célèbres de notre temps, ô Ermolao, et nous le resterons, non pas dans les écoles des grammairiens ou chez les pédagogues, mais dans les cercles des philosophes et parmi les sages : là il n'est point question de la mère d'Andromaque, des enfants de Niobé ou de pareilles fadaises, mais des raisons des choses humaines et divines. A les méditer, à les poursuivre, à les débrouiller, nous fûmes si subtils, si vifs, si pénétrants, que peut-être nous semblons ça et là trop méticuleux et pédants : si toutefois l'on peut montrer trop de scrupule et de soin dans la recherche du vrai. Qui nous accuse d'hébétude, de lenteur, qu'il vienne donc et lutte avec nous. Il verra que ces barbares avaient Mercure dans le cœur, sinon sur les lèvres, et que, faute d'éloquence, ils eurent la sagesse, cette sagesse qui, loin de s'y unir, doit se passer d'éloquence.

Ne blâme-t-on pas, avec dégoût, les frisons (1) et le fard chez une jeune fille honnête ? Il n'y a rien de si opposé que la fonction de l'orateur (2) et celle du philosophe. Quel est en effet l'office de l'orateur, sinon de mentir, de tromper, de circonvenir par ses prestiges ? N'êtes-vous pas en mesure, vous vous en vantez vous-mêmes, de changer à votre gré le blanc en noir, le noir en blanc, d'élever ou d'abattre, d'amplifier

(1) La traduction exacte du latin *cincinnus* serait *chichi*.
(2) L'orateur, c'est ici plus justement l'avocat.

ou d'exténuer selon vos vues, bref d'imposer à toutes choses par ce pouvoir magique de l'éloquence dont vous êtes si fiers, l'air et l'aspect que vous voulez, en sorte que, quittant leur nature propre, elles apparaissent à l'auditeur sous cette forme illusoire qu'il vous a plu leur donner ? Tout cela, est-ce autre chose que mensonge, imposture et jongleries ? Est-il là rien de commun avec le philosophe, qui ne s'occupe que de connaître la vérité pour la découvrir aux autres ? Ajoute que personne ne nous croira si nous nous attachons à ces pompes et grâces de style comme si les choses que nous disons n'avaient point de force par elles-mêmes, et que, loin de nous appuyer sur la seule vérité, nous cherchions à gagner le public par des trucs d'entremetteuses. Voilà pourquoi le style des Saintes Lettres est tout rustique, sans élégance : rien n'est plus inconvenant, plus nuisible, dès là qu'il s'agit d'aller au vrai, que cette manière de dire trop travaillée. Ces choses sont bonnes pour le Palais, non lorsqu'on traite des grands problèmes de la nature et des cieux... Qu'on accuse donc notre style hérissé, tout rond, maladroit, voire incorrect : mieux vaut cela que si l'on nous disait trop bien peignés.

Il ne faut donc pas nous blâmer pour n'avoir point ce qui serait blâmable si nous l'avions. L'objet nous intéresse, non la manière : ou plutôt cette manière ne vise qu'à bannir toutes pompes et fleurs. Peu nous chaut que le discours soit délectable, gracieux ou plaisant, mais bien qu'il serve, qu'on le respecte. Une majesté un peu effrayante nous est plus chère que de molles séductions. A d'autres ces applaudissements de théâtre pour avoir bercé les oreilles d'une période unie et bien rythmée, pour tel mot d'esprit, pour telle coquetterie. Ce que nous attendons, nous, c'est le silence admiratif d'une élite, de quelques fidèles qui pénètrent à fond les secrets que pour eux nous arrachâmes à la nature ou fîmes descendre des cieux, ou encore quelque raisonnement si bien attaqué qu'il n'y ait plus à le défendre ou si bien défendu qu'on ne puisse plus l'attaquer. Qu'on vous voie ingénieux à rechercher le vrai, prudents à l'investir, pénétrants à le contempler, graves en vos jugements, serrés dans l'enchaînement de vos preuves, souples à débrouiller les nœuds. Qu'on loue ce style si bref et en même temps si dense, gros de tant de questions si hautes; sous les mots tout simples, ces pensées

si profondes où foisonnent les problèmes et leurs solutions; combien enfin nous sommes adroits et bien instruits à soulever les équivoques, déjouer les difficultés, démêler les questions embrouillées et, par nos syllogismes invincibles, abattre l'erreur, soutenir la vérité.

C'est par de tels titres, Ermolao, que nous vengeâmes de l'oubli notre mémoire jusqu'à ce jour, c'est par eux que vous la vengerons encore. L'opinion du vulgaire n'est pas pour nous arrêter. Il nous juge, dis-tu, sordides, sans politesse et sans goût. Ce nous est gloire et non injure. Nous n'écrivions point pour lui, mais pour toi et tes pareils ».

Le voilà conduit à fortifier sa thèse d'un argument cher à la Renaissance, et qui souvent apparaît chez Ficin. La philosophie n'étant destinée qu'à une élite se voilera de mystères. C'était le mode des anciens sages. L'*Énéide*, la *Comédie* de Dante qui, à vrai dire, s'y prête, doivent être entendues selon ces règles. Par malheur on fait de même les dialogues platoniciens. Les vrais trésors en sont celés : à l'exégète d'en percer les arcanes. Ces principes détestables, dernier vertiges de l'allégorisme médiéval, eurent un mauvais effet. S'il faut louer ses traductions, il y a bien du fatras dans les Commentaires de Marsile. On ne dit que la vérité, qui pourtant heurte un préjugé tenace, en observant que l'exégèse des Commentaires thomistes sur Aristote passe de loin, pour la rigueur scientifique et la méthode, celle du « nouveau Platon » (1).

Cependant l'argument amène une image heureuse. Sans doute, vu le succès des *Lettres d'or*, Rabelais l'a-t-il connue. Et, bien qu'il lui eût été facile, à coup sûr, de puiser à l'original, on aurait donc ici l'une des sources du fameux prologue de *Gargantua*.

« Veux-tu en un mot que je dépeigne notre discours ? Il est tout semblable aux Silènes d'Alcibiade. C'étaient des figures au poil hérissé, à l'air rude et dégoûtant : mais l'intérieur en était plein de gemmes, de bibelots rares et précieux. Ici de même. Si tu regardes au dehors, c'est un monstre : si au dedans, un dieu. »

---

(1) Sur la diversité de ces deux méthodes, cf. l'art. cité *Dante et Marsile Ficin*, et *Notes sur le Commentaire de saint Thomas au XIIe livre des Métaphysiques*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, le Saulchoir, avril 1929.

Une autre raison vient ensuite, excellente à ce coup : quand la beauté est faite d'une simplicité toute nue, elle ne souffre nul ornement. Telle est la vérité, qui se suffit. « La philosophie se présente sans voiles, visible à tout regard. Tout entière, sans rien cacher, elle s'offre à l'œil et se soumet au jugement ».

La plaidoirie s'achève par une défense du « style parisien ». Bon, dit-on. Pas d'élégances, nul fard, rien d'adventice, un langage tout cru. « Encore faut-il parler latin. Point de fleurs, bien : au moins les termes propres. Rien de peigné, sans doute, mais pas de barbarismes; rien pour plaire, mais rien non plus qui blesse ». Là-dessus, notre philosophe demande ce que l'on entend par cette « latinitas ». Vous criez à tue-tête : « Ce n'est pas latin ». Qu'est-ce à dire ? — « Ce n'est pas le langage de Rome ». — Fort bien. — « Donc c'est mal dit ! » — Non pas. L'argument pèche. Un Arabe, un Égyptien tiendront même discours; ce ne sera point latin, et pourtant juste. Les noms viennent-ils aux choses de l'arbitraire, ou de la nature ? Si un groupe d'hommes s'entend pour donner tel nom à tel objet, c'est à bon droit qu'ils l'auront imposé. Pourquoi donc empêcher ces philosophes, que vous dites barbares, de s'être accordés sur une certaine forme de style, aussi vénérable pour eux que l'est pour vous la romaine ? Pourquoi celle-ci serait-elle plus juste, et non l'autre ? Quelle raison, si ce choix des noms est arbitraire ? Vous la méprisez trop pour l'appeler romaine ? Nommez-la donc française, anglaise, espagnole, ou, comme l'on dit communément, parisienne. Vous vous moquez s'ils vous parlent, vous feignez de ne les pas entendre : parlez-leur, ils riront de même. Anacharsis solécise à Athènes et les Athéniens en Scythie. La justesse des noms dépend-elle au contraire de la nature des choses, en ce cas, plutôt que les orateurs ne faut-il pas interroger les philosophes qui n'ont de soin que d'approfondir et d'explorer sans cesse la nature de tout ce qui est ? Possible que leur langage, un peu âpre, répugne à l'oreille. Mais la raison l'accepte, comme plus proche des réalités. Ils ont eu, ces philosophes, à créer leur vocabulaire, et, bien que nés en pays latin, à parler une autre langue. Pouvaient-ils, Ermolao, tandis qu'ils lisaient au ciel les lois des destinées et l'ordre de l'univers, dans le jeu des éléments la naissance des corps et leur dissolution,

lorsqu'ils étudiaient les vertus des corps simples et la juste proportion des mixtes, pouvaient-ils en même temps chercher dans Cicéron, Pline ou Apulée les lois, propriétés et règles du style romain » ?

Au terme, tout se résume en un parallèle entre Lucrèce et Duns Scot.

« Prenons Lucrèce, voyons ce qu'il pense de la nature, de Dieu, de la Providence. Et puis, voyons ce qu'en pense l'un des nôtres, Jean Scot par exemple (1), ou quelque autre plus rude encore, s'il y en a. Lucrèce dira que les principes de la nature sont les atomes et le vide, que Dieu, pure matière, ignore les choses humaines, que tout naît du hasard, de la rencontre fortuite de corpuscules. Mais tout cela, il le dira dans une langue pleine d'élégance. Pour Jean Scot, tout ce qui existe comme substance est composé de matière et de forme; Dieu est esprit, séparé du monde, Il connaît tout, veille à tout; et, bien qu'Il voie et règle même les plus petites choses, sa paix n'en souffre nulle atteinte : selon l'expression familière, Il contemple d'en haut l'univers, mais n'y descend pas, κατανοόντα μὴ κατίεναι. Tout cela, il est vrai, Jean Scot le dit sans grâces, lourdement, en mauvais latin. Mais qui ne préférera au poète le philosophe ? Nul ne conteste que Scot a plus de philosophie, Lucrèce plus d'ornements. Mais vois la différence : l'un manque d'art, l'autre de sagesse; là, on ignore les préceptes des grammairiens pour ne pas dire des poètes, ici, ceux de Dieu et de la nature; Scot, tout en bégayant comme un nouveau-né, sent ces grandes choses que nul langage ne peut dignement louer : Lucrèce, avec toute son éloquence, ne sait dire que des impiétés.

Voilà peut-être, bien cher Ermolao, ce qu'ils diraient pour défendre leur barbarie; ou plutôt, ils diraient bien mieux, car ils étaient gens subtils ».

Pour finir, un compliment et une malice. Eût-il eu à défendre les lettres grecques, et notamment cet incomparable Thémistius édité par Ermolao, les mots lui auraient manqué. Mais voici la pointe :

---

(1) Il s'agit presque sûrement, non de Jean Scot Érigène (IXe siècle), mais de Jean Duns Scot (né vers 1270, † 8 nov. 1308) que Pic cite souvent à côté de saint Thomas.

« Cependant, j'ai mal au cœur, parlons sans fard, quand je vois ces philologues qui, pour avoir trouvé deux étymologies, vont partout faire les beaux, promenant tant de jactance et de sotte fierté qu'ils osent regarder comme rien, auprès d'eux, les philosophes. « Nous ne voulons, disent-ils, de vos pauvres philosophies ». Belle merveille! Le Falerne n'est pas pour les chiens ».

Il ne faut pas se méprendre sur l'importance de cette lettre. Certes, par plus d'un trait, elle sent le bon devoir. Tous les procédés d'école sont mis en œuvre. Néanmoins le choix du sujet est bien remarquable. Et la qualité des arguments. Il y en a de banals, thèmes scolaires : supériorité du philosophe sur l'orateur, du style simple et nu sur les faux ornements. D'autres frappent mieux, révèlent le connaisseur. Ainsi ces critiques des babioles, des futilités chères à tant d'humanistes; ainsi la défense du style parisien, c'est-à-dire du raisonnement austère dont nulle grâce ne vient altérer la force; ainsi ce trait, parfaitement vu : « ils ont eu à créer leur vocabulaire »: les spécialistes de la langue scolastique reconnaîtront là un émule; ainsi enfin cette analyse des origines du langage où les fidèles d'Aristote et ceux de l'Académie trouvaient belle matière à querelles.

L'événement prouva que cette lettre n'était point jeu. Quand Pic, jaloux de gloire, eût gagné Rome pour y afficher ses 900 thèses, il annonça qu'il les soutiendrait dans ce style parisien si décrié : « Non Romanae linguae nitorem, sed celebratissimorum Parisiensium disputatorum dicendi genus est imitatus » (1). Dernier triomphe de l'Université de Paris sur les humanistes trop entichés de beau latin! Pic ne craignait pas leurs railleries : il savait Cicéron mieux qu'eux.

Sa lettre visait juste. Elle fit du bruit. Quelque soixante ans plus tard, Mélanchthon se croyait encore obligé d'y répondre (2). Ainsi l'un des plus aimables types de la Renaissance, l'un de ceux qui en rassemblent le mieux les traits a pris soin de défendre la pensée médiévale et ce

---

(1) *Pici Opera*, Venise 1557, fol. 150 r°.
(2) *Epistolarum P. Melanchtonis lib. IV*, Londres, 1642, in-fol., Epistola 135, col. 197 sq., cité par L. Dorez — L. Thuasne, *op. cit.*, p. 29, n. 1, cf. p. 44, n. 1, p. 46, n. 2, p. 48, n. 1, p. 49, n. 1, p. 55, n. 1, p. 56, 69, n. 2, p. 104, n. 1. Mélanchthon prête sa composition à Ermolao lui-même.

langage dépouillé qui chez les grands maîtres de Paris fut, au XIII[e] siècle, l'expression même de la raison. C'est une rencontre heureuse, et qu'il plaît d'évoquer.

La lettre à Ermolao est du début de juin 1485. Le mois suivant, Pic se rendait à Paris, justement pour y écouter les successeurs et les exégètes de ces philosophes si bien défendus. A ce moment, l'on peut dire qu'il possédait déjà la plupart de ses idées directrices (1). Il voulait encore les préciser. Ne devait-il pas trouver en France le dépôt intact de la science médiévale ? Quelle déception (2)!

L'Université n'avait cure de ses anciens maîtres. Elle vivait sur sa réputation. Le nominalisme y triomphait. Ce n'avait pas été sans peine. Vers le milieu du siècle, une grande querelle s'était engagée des anciens contre les modernes : les anciens y furent battus. Certes, dans la réforme du cardinal d'Estouteville en 1452, puis de l'édit promulgué par Louis XI en 1474, les vaines recherches de la philosophie nominaliste étaient durement censurées. « Il nous a semblé, concluait le roi, que la doctrine d'Aristote et de son commentateur Averroès, d'Albert le Grand, de saint Thomas, d'Egidio de Rome, d'Alexandre de Halès, de Scot, de Bonaventure et des autres réalistes, doit être enseignée aux Facultés des Arts et de Théologie, comme plus utile que celle des nouveaux docteurs, Ockam, Grégoire de Rimini, Buridan, Pierre d'Ailly, Marsile, Adam Dorp, Albert de Saxe et autres nominalistes ».

Pendant quelques mois, dit M. Renaudet, les ouvrages suspects restèrent enchaînés dans les bibliothèques » (3), et l'humaniste Gaguin, écrivant à Fichet, s'amusait de leur sort. Cependant le nominalisme sut se défendre. Dès 1476, on réimprime G. d'Ockam. En 1482, les pauvres livres étaient déchaînés : les modernes de nouveau régnaient.

Au cours de la lutte, on avait vu un fait bien savoureux, propre à mettre quelque nuance dans nos formules sur l'inimitié de l'humanisme et de la scolastique. Les plus forts partisans des anciens, de Scot et surtout de

---

(1) Ren. p. 127. Sur la date de l'arrivée à Paris, cf. L. Dorez, *op. cit.*, p. 34 : « dans le courant du mois de juillet 1485 ».

(2) Sur l'état de l'Université de Paris à cette époque, cf. Ren. p. 79-99, en particulier sur la décadence de la philosophie, p. 98, de la théologie, p. 66-67.

(3) P. 93 et n. 4.

saint Thomas, avaient été des humanistes, ceux-là mêmes qui tâchaient à mieux écrire et à restaurer, dans leur intégrité, Aristote et Platon. « Un égal dégoût des formules abstraites et vides, un égal besoin de pensée concrète, de science religieuse et de foi profonde » — ainsi parle M. Renaudet (1) — les conduisait à unir au spiritualisme de Cicéron et de Platon la pensée des deux grands docteurs chrétiens. Guillaume Fichet, le bibliothécaire de Sorbonne où il installe, en 1470, la première imprimerie française, l'ami du cardinal Bessarion, l'initiateur de l'humanisme italien à Paris, Fichet et ses disciples « se classent officiellement parmi les anciens et mènent la lutte contre les nominaux ». En même temps qu'il corrige les *Lettres* latines de Gasparino de Bergame, l'un de ces professeurs grâce à qui l'Italie fait ses humanités, Jean Heynlin, prieur de Sorbonne, professe les doctrines de saint Thomas, et le *Commentaire* de Scot sur le IVe livre de Pierre Lombard est imprimé, vers 1472, dans le même atelier que les *Tusculanes* et les *Lettres* de Platon.

Treize ans plus tard, quand Pic gagne Paris, tout avait changé. Depuis longtemps Fichet s'était exilé à Rome (1472). Dégoûté de la victoire nominaliste, Jean Heynlin quittait Paris en 1482, portait son enseignement à Tubingue et à Bâle devant le jeune Reuchlin et de graves et doctes Alsaciens épris de réformes jusqu'au jour où, las du professorat, en 1487, il se retirait chez les Chartreux du Val-Sainte-Marguerite pour y achever, dans la lecture d'Ambroise, d'Augustin, de Jérôme, une belle vie humaniste et chrétienne. Ainsi, conclut M. Renaudet, « il avait fallu un séculier — un humaniste! — pour ranimer à Paris les études thomistes : après son départ, les Dominicains de Saint-Jacques les laissèrent retomber dans le néant » (2).

On devine aisément l'effet de cette décadence. Chez ceux qui voulaient vivre leur foi et ne pouvaient plus unir, comme les thomistes, ce besoin de vie intérieure à « une interprétation rationnelle de la croyance », commencent à se dessiner quelques-uns des mouvements qui, dans une certaine mesure, préparent la Réforme, ces tendances à

---

(1) P. 87.
(2) P. 94.

concentrer toute la religion dans le sentiment, à se défier de l'étude, à ne puiser sa doctrine que dans la libre méditation des Écritures, ou bien, si l'on réfléchit et désire expliquer sa foi, ce curieux élan vers une nouvelle philosophie religieuse fondée sur un Aristote qu'on croit véritable et sur Platon. Selon la formule un peu rapide, mais heureuse, de M. Renaudet, « dans la décadence finale de la théologie scolastique, la force et la vertu du catholicisme parisien venaient presque uniquement de Windesheim et de Careggi » (1) : Windesheim, le prieuré où naît l'*Imitation;* Careggi, l'asile de Ficin.

Pic de la Mirandole ne s'attarda point à Paris. Dès le début de mars 1486, il est rentré à Florence (2). Fixé près de Pérouse, à la Fratta, il y rédige ses propositions. Quelques lettres qui datent de cette retraite studieuse éclairent un dernier aspect de sa science : elles le montrent exégète et hébraïsant.

Son amour des Saintes Lettres n'était pas une nouveauté. Peut-être, comme sa connaissance du thomisme, le tenait-il de Savonarole. En tout cas, lors du premier séjour à Florence, en 1484, il se dit assidu à saint Jérôme (3), et, dans la seconde lettre à Ermolao Barbaro (4), où il défend la scolastique, nous lisons un bel éloge du style de l'Écriture (5) :

---

(1) Ren., p. 159.

(2) L. Dorez, *op. cit.*, p. 43, date ce retour de la fin de mars ou du début d'avril 1486. Le 10 mars 1486, l'humaniste Beroaldo écrit à Pic pour lui annoncer sa venue au moment de Pâques. Sur Beroaldo, humaniste bolonais né en 1453, cf. Ren., p. 116-117. En 1476, il vient à Paris où il séjourne jusqu'en 1478, commentant Lucain. Sa leçon d'ouverture est une façon de manifeste où il invite les savants parisiens à unir la poésie à la philosophie. Robert Gaguin et ses élèves l'admirent. En 1477, il publie les œuvres de Virgile. Tout en affectant de goûter les scolastiques, il n'aime, au fond, que la philosophie ancienne et surtout Platon, « ille deus philosophorum ». (*Opuscula*, Paris, 1509, fol. 48 v°). En 1491, il fait imprimer ses *Orationes* à Bologne (2e éd. Lyon, Trechsel, 4 sept. 1492, 3e éd. Paris, 12 oct. 1498, 4e éd. Paris, 1509, chez Josse Bade qui, en 1504, avait publié la *Nenia*), en 1515, le *de Terrae motu* et les *Carmina* en 1517. Beroaldo édita encore d'autres textes classiques, comme les *Nuits Attiques* d'Aulu Gelle. Professeur à Bologne jusqu'à la fin de sa vie, il fut salué par Érasme, au début du XVIe siècle, comme « l'Achille des professeurs de son temps ». La lettre qu'il adresse à Pic est un dithyrambe assez ennuyeux en l'honneur de son ami. Beroaldo, au terme, s'y dit « literator et grammatista » (II 16, fol. 72 r°). Il pourrait bien être de ces philologues dont se moque Pic.

(3) Cf. la lettre n° 22 à Ermolao, 6 décembre 1484.

(4) Lettre n° 4, Florence, 5 juin 1485.

(5) Fol. 62 r°.

« Je le demande, qu'y a-t-il de plus émouvant, de plus persuasif que la lecture des Saintes Lettres ? Au vrai, ce n'est pas de l'émotion, ce n'est pas de la persuasion. On est comme forcé, poussé, emporté par les paroles de la Loi : rudes et paysannes, mais si vives, si pleines d'âme, telles une flamme acérée elles pénètrent jusqu'au fond du cœur et par un pouvoir étonnant transforment l'homme tout entier. »

Installé à la Fratta, ayant retrouvé sa cellule, les livres, ses meilleurs amis, la paix de l'âme (1), il revient à l'exégèse. Ce qui paraît alors nouveau et qui lui fera, parmi les savants de l'époque, un renom singulier, c'est que, pour mieux entendre l'Écriture, il va se plonger dans l'étude des langues orientales et, par leur truchement, dans des sortes de mystères qui l'enchantent, mais dont il y a fort à craindre qu'ils ne soient sortis tout formés de l'imagination de Juifs industrieux. Écoutons-le plutôt.

Au cours d'une lettre à un ami de longue date, André Corneo, secrétaire, semble-t-il, d'Ermolao Barbaro, et qui le presse de quitter la philosophie pour les affaires publiques (2), il confie son zèle :

« Ne crois pas que mes loisirs soient paresse : jamais je n'ai plus travaillé. Après tant de veillées infatigables, je me suis mis à apprendre l'hébreu, le chaldéen; maintenant j'essaie de vaincre les difficultés de l'arabe : voilà une vraie vie de prince... Bientôt, dit-il encore, je pars pour Rome, j'y resterai l'hiver : de là peut-être tu apprendras ce que ton ami Pic a su tirer de sa contemplation silencieuse et recluse » (3).

(1) Cf. la lettre à André Corneo, fol. 66 r°.

(2) Lettre n° 36, 15 oct. 1486. André Corneo d'Urbin avait reproché à Pic sa vie retirée et lui avait conseillé de s'attacher à la personne d'un des grands princes de l'Italie, suivant l'usage de bien des humanistes de ce temps. Pic proteste avec véhémence. La philosophie — il l'appelle la vie contemplative et fait allusion à Marthe et à Marie (cf. Ren., p. 143 : « chez Pic comme chez Marsile la spéculation philosophique se fond dans l'amour divin ») — n'est pas à vendre. On doit l'aimer pour elle-même. Et certes, ce ne fut jamais l'aimer que de la pratiquer dans la pensée qu'on pourrait ou voudrait un jour ne l'aimer plus. Pic préfère sa médiocrité à un brillant servage. « Telle est mon opinion, je n'en ai point changé. J'aime mieux ma cellule, mes études, le charme de mes livres, la paix de mon âme que la cour des rois, les affaires publiques, vos intrigues, les faveurs de la curie (elle était alors pleine d'humanistes) ».

(3) « Inde fortasse audies quid tuus Picus in vita umbratili et cellularia contemplando profecerit ».

Enfin il renonce à la poésie. C'est bien entendu : plus de vers. Qu'André Corneo n'attende plus rien : « Voilà beau temps que j'ai dit adieu à ces jeux amoureux : je médite de plus grandes choses » (1).

Les deux lettres suivantes sont typiques. On les cite entièrement. La première est adressée à Marsile Ficin (2).

« Vous ne pouviez plus opportunément me redemander votre *Mahomet* latin (quelque traduction latine du Coran) qu'en ce moment où je suis presque arrivé à entendre Mahomet lui-même en sa propre langue. Après avoir veillé un mois entier, nuit et jour, sur l'hébreu, me voici en effet, pour l'instant, tout adonné à l'arabe et au chaldéen, et je n'ai nulle crainte d'y faire moins de progrès qu'en hébreu où je puis maintenant dicter une lettre, non pas certes à la perfection, mais sans faute. Que n'obtient un esprit fougueux, avec du travail, de la diligence, même dans un corps misérable! Ce qui m'a bien animé, et poussé à quitter d'autres soins pour l'étude de l'arabe et du chaldéen, ce sont des livres écrits en ces deux langues qui tout justement me sont tombés entre les mains : et à coup sûr ce n'est pas le hasard, mais un dessein de la Providence qui favorise ainsi ma tâche. Ecoutez seulement les titres, vous en serez bouche bée.

Voici les livres chaldéens, mais que dis-je, des livres : des trésors! D'abord les oracles des mages Ezras, Zoroastre et Melchiar où je retrouve, mais dans leur texte intégral et complet, ceux qu'on lit en grec pleins de fautes et tout mutilés. Puis, sur les oracles des sages chaldéens, un commentaire, trop court au vrai et rocailleux, mais plein de mystères (3). Et puis encore, un petit livre sur les dogmes de la théologie chaldéenne (4). Enfin des commentaires très

---

(1) « Rythmos meos hetruscos non est quod desideres : jamdudum amatoriis lusibus nuncium remisimus, alia meditantes ». Sur les vers latins et toscans de Pic, cf. L. Dorez, *op. cit.*, p. 9. Dans une lettre non datée à Béroaldo (n° 2 du recueil) qu'il faut placer entre le retour de France (mars 1486) et le départ pour Rome (déc. 1486), Pic promet encore l'envoi de ses poèmes.

(2) n° 20 du recueil, fol. 64 v°.

(3) Tous ces *Oracula Chaldaïca* ont été étudiés par Kroll, *Breslauer Philol. Abhandl.*, VII, 1, 1894.

(4) Sans doute un extrait de Philon de Byblos, cf. Euseb., *Praep. Evangel.*, I 9, 10; IV 16, et les théogonies attribuées au fabuleux Sanchoniathon, cf. Gruppe, *Culte u. Mythen*, p. 351-409.

précieux sur la religion des Perses, des Grecs et des Chaldéens (1). Voyez, Marsile, quels biens inespérés! Une vraie corne d'abondance!

Mais que dire des Arabes? Il y a les lettres de Mahomet de Tolède, Abugal, qui fut l'élève d'Averroès, et, ce qui vous touche davantage, il y a, d'un certain Adeland (Adelandus), qui philosopha en Egypte à l'école d'Ammonius le maître de Plotin, nombre de questions, ah! Dieu bon, toutes pythagoriciennes, toutes pleines d'antiques croyances et de doctrine bien absconse. Aussitôt, j'ai formé le projet de démêler et de scruter ces choses à moi seul, sans traducteur, et c'est ce que je fais présentement. Voilà le rocher que je roule : point de fatigue, point de relâche. Telle est ma passion, Marsile, telle ma flamme : elle me promet des joies solides, et non pas fugitives et vaines. Déjà je les goûte, et c'est l'image de cette gloire future qui se dévoilera pour nous.

Mais revenons à votre lettre. Le *Mahomet* que vous demandez est à Pérouse. Dès mon retour — en ce moment il y a menace de peste — je vous l'enverrai. Ce que vous me dites du *Plotin* ne m'est pas clair. Tout ce que je sais, c'est qu'il ne m'a point quitté. Comment l'aurais-je négligé, moi qui ai toujours pensé — et je le pense encore — que c'est un livre qu'il ne suffit pas d'avoir entre les mains, mais qu'il faut apprendre par cœur. Si vous vous êtes plaint de moi à Mithridate ou à Pierre Leone (2), ce ne peut être sans injustice puisque je ne vous ai jamais fait aucun tort. N'importe, je l'ignore et veux l'ignorer. En bon Pythagoricien, je n'ai rien de plus saint que l'amitié. Tout ce qui pourrait ébranler la nôtre ou l'affaiblir, je le jette au vent, comme on dit. Adieu. Aimez-moi toujours, puisque je reste votre ami et n'ai point cessé de l'être, et le suis autant que jamais. De Fratta ».

L'autre lettre est envoyée à un ami inconnu (ignoto amico), quelque humaniste sans doute qui avait entendu

---

(1) Ou bien : « des commentaires très précieux des Perses, Grecs et Chaldéens sur cette science divine (scil. la théologie chaldéenne) », tum Persarum, Graecorum et Chaldaeorum in illa divina locupletissima (corr. locupletissimae) enarrationes.

(2) Juifs dont Pic se servait pour étudier les langues orientales. Cf. L. Dorez, *op. cit.*, p. 26.

vanter la nouvelle science de Pic, et s'était empressé de le consulter (1).

« Qui que vous soyez, je vous tiens pour mon ami, puisque vous êtes si intimement lié avec Roberto Salviato (2), comme son billet me l'apprend. J'ai lu la lettre que vous me mandez pour Mithridate, mais n'ai pu la lui remettre, car il est absent. Cette lettre m'a incité à aimer en vous non plus seulement l'ami de Roberto, mais l'ami des lettres et, ce qui vaut mieux, de la science sacrée et de la Loi. Et comme il m'a semblé que je pouvais en partie répondre à vos questions, pour bien commencer notre amitié j'ai voulu vous en dire mon sentiment. Je le ferais bien plus au long si je pouvais consulter mes livres, les plus précieux de mes amis; mais ils ont précédé leur maître à Rome, comme de bons hérauts. Moi-même je suis prêt à partir, coiffé, chaussé, sanglé : je vous écris donc à la hâte, sans façon.

Sur Joseph, sachez qu'il n'est point d'écrivain authentique de ce nom chez les Hébreux. On trouve bien certain *Epitome* ou *résumé* de Joseph, lequel contient nombre de renseignements erronés, notamment sur les dix tribus qui ne recouvrèrent pas tous leurs droits après la captivité de Babylone. Mais, plus d'un Juif me l'avoua, c'est un écrit faux et supposé. Il n'y a donc aucun compte à tenir de leur Joseph. Dans le Josèphe grec, je sais que certains passages font mention du Christ. Les termes sont exacts, honorables, mais de savoir s'ils s'accordent parfaitement avec ce qui se lit dans les manuscrits latins, je ne puis l'affirmer sans avoir vu le texte grec que je n'ai pas sous la main.

Pour en venir à votre question touchant les alphabets hébreu et chaldéen, bien souvent j'ai voulu sonder Mithridate et d'autres Juifs sur ce qu'on lit dans le fameux *Prologus Galeatus* de saint Jérôme, à savoir que les lettres des Samaritains et des Hébreux étaient autrefois les mêmes : c'est Esdras qui, après la restauration du temple, sous Zorobabel, aurait inventé d'autres lettres, celles dont on use maintenant. Tous ces Juifs affirment qu'ils ne savent rien d'un tel changement. Bien mieux, ce qui est plus grave,

(1) nº 46, fol. 68 rº. A un ami inconnu, 10 nov. 1486.
(2) L'un des principaux religieux de Saint Marc, ami de Pic et d'Ermolao Barbaro.

ils tiennent pour assuré que Moïse et tous les anciens patriarches se servaient des mêmes signes que nous quand nous écrivons l'hébreu. Cet avis — l'idée m'en vient à l'instant — trouve confirmation dans la science de la Cabbale. Les Cabbalistes en effet, qui faisaient partie de la même assemblée qu'Esdras, veulent et démontrent que, sous les caractères, sous les signes qui nous livrent à cette heure la Loi écrite, Moïse a dissimulé des mystères divins : ce qui serait tout à fait impossible s'il avait utilisé d'autres signes que nous. Pour défendre le mot de saint Jérôme, je ne vois à alléguer que ce trait, que j'ai lu naguère dans des commentaires du livre de l'antique père Abraham sur la création (1). Quand il s'agit d'expliquer les trente deux portes dont parle Abraham, les auteurs de ces commentaires disent que ce chiffre est composé des dix nombres et des vingt-deux lettres de l'alphabet. Pour les autres lettres, le *men*, le *tsadé*, le *phé*, le *Kaph*, qu'on n'appelle jamais lettres doubles bien qu'on les écrive de deux façons, elles auraient été ajoutées par les surveillants (episcopi) ou les chefs de communautés (praefecti). Voilà peut-être ce qu'a voulu dire saint Jérôme. Ce qui est sûr, c'est qu'on doit recevoir son témoignage en toute question : pour moi je le regarde comme sacro-saint.

Quant à l'alphabet chaldéen que vous demandez, il n'y a guère chance que vous l'obteniez de Mithridate; et vous ne l'obtiendrez pas non plus, Mithridate en est cause, de moi-même sur qui pourtant vous avez tout pouvoir. Sachez que pour décider Mithridate, qui ne voulait rien entendre, à m'enseigner le chaldéen, il n'a fallu rien de moins que mon grand jurement, et encore en formule solennelle, de ne jamais l'apprendre à personne. Notre ami Girolamo Benivieni (2) peut vous le dire. Un jour il me vient voir,

---

(1) Il s'agit de l'apocryphe *Testament d'Abraham*.

(2) Frère d'Antonio, médecin du couvent de San-Marco († 1502) et de Domenico, Girolamo Benivieni († 1542), ami de Lorenzo de Médicis et de Politien, est humaniste et l'un des poètes les plus goûtés du temps. Sa *canzone sopra divino amore*, qui représente la naissance de l'amour divin dans l'esprit de l'ange nouvellement créé, a été commentée par Pic, *Commento sopra una canzone di Girolamo Benivieni* (cf. J. Festugière, *op. cit.*, p. 40-41, et note à la fin de l'article), dans le goût scolastique. Les trois frères sont parmi les plus chauds et fidèles amis de Savonarole. Chacun d'eux à sa clef particulière du couvent afin d'entrer et de sortir sans déranger personne. Cf. SCHNITZER, *op. cit.* I p. 214, 372, 438.

par hasard, pendant la lecon : Mithridate, furieux, le jette dehors. Pour que vous n'ayez pris toute cette peine en vain, je vous envoie, en guise de chaldéen, l'alphabet arabe : je l'ai copié de ma main.

Que vous dire d'autre? Rien, sauf que vous ne pouvez pas ne m'être point très cher, puisque vous aimez tant les bonnes sciences. Adieu. De Fratta. 10 novembre 1486 » (1).

Toutes ces connaissances accumulées pendant sept ans, lettres antiques, philosophie païenne, pensée du Moyen Age, Ecriture Sainte, langues orientales, Cabale et mystères judaïques, il fallait enfin les révéler. Pic de la Mirandole en fit comme un résumé dans 900 propositions qu'il pensait afficher à Rome et défendre contre tout venant. Le projet semble un peu fol : il faut lui pardonner, il avait vingt-trois ans. Que ressentait-il à cette heure, pour lui pleine d'émoi, où il croyait affronter la gloire? Un petit billet, le dernier sans doute qu'il ait écrit à la Fratta, décèle les impressions de ce candidat à un examen peu banal. Thadeo Ugolino, quelque ami, l'exhortait justement à produire. Pic répond qu'à ne regarder que sa misère, il n'oserait promettre aucun ouvrage, même médiocre. « Pourtant, reprend-il, puisque le Dieu très clément de qui tout bien descend, puisque le Père des lumières a permis qu'on me distingue, il le voudra bien encore pour ne décevoir personne. Je cours donc à Rome; on y va éprouver ma science; et ce sera peut-être, pour

(1) Il faut dater du même temps un gentil billet de Pic au bon et pieux chanoine de Saint-Laurent, Domenico Benivieni, ep. n° 42, 10 nov. 1486, fol. 67 v°. Pic félicite son ami d'être en meilleure santé, d'avoir moins mal à l'estomac. « Pour mon petit commentaire (allusion au *Commento sopra una canz. di Gir. Ben.*), il n'y a pas lieu de l'admirer. C'est en voulant me reposer et à vrai dire ne rien faire que je l'ai fait, par manière de délassement et sans application d'esprit. En tout cas, voyez-y le prélude des Commentaires que je médite sur le *Banquet* de Platon. Il y aura là des choses que, vous au moins, vous aimerez bien, et que vous louerez, puisque vous voulez aimer et louer tous mes écrits ».

Domenico Benivieni, qu'en raison de sa science théologique l'on nommait *Scotinus*, le petit Scot, fut l'un des apologistes les plus ardents de Savonarole. C'est lui qui préface, avec une joie indicible, la traduction italienne du *Triomphe de la Croix*, *Libro della verita delle fide christiana sopra el glorioso triompho della Croce di Christo*, s. l. n. d., Schn., p. 463. En 1496, il publie son *Tractato di Maestro Domenico Benivieni, prete fiorentino, in defensione et probatione delle prophetie predicate da fr. Hier. da Ferr. nella citta di Firenze*, Flor. 28 mai 1496, suivi de plusieurs autres. Dans son *Apologia* de Savonarole, Jean François Pic, neveu de Pic, l'appelle un homme « savant et irréprochable », cf. Schn., p. 439-440, 444.

moi aussi, l'épreuve. Si je réussis, vois-y un don de Dieu, à Lui louange et gloire; si j'échoue, n'en accuse que ma faiblesse » (1). Le mélange est savoureux de cette vanité d'autant plus évidente qu'elle se cache, et d'une humilité, d'un sentiment chrétien dont l'évènement devait apprendre la bonne marque. Il échoua; ce fut une grâce : l'épreuve le rapprocha de Dieu.

Laissons-le sur le chemin de Rome. On dira peut-être quelque jour, aprèsl'aventure des 900 thèses, les dernières années si brèves, où, docile à frère Jérôme, ayant connu la vanité des choses, las de cette lassitude des âmes un peu profondes, et cependant paisible, doux, livré au Christ, il ne veut plus d'autre science que tout inclinée vers Dieu. Il faut pour l'heure négliger ses écrits, l'*Heptaple* ou Commentaire de l'œuvre des six jours (9 mars 1489), le *De Ente et Uno*, prélude à la synthèse inachevée d'Aristote et de Platon (1491, dédié à Politien, *op*. fol. 40), les opuscules ascétiques, le *Traité contre les Astrologues* (2) qui parut après

---

(1) n⁰ 18, fol. 64 r⁰. Voici la fin du billet : « N'importe, je suis ton ami et qui, pour la gentillesse de ta vie, de tes mœurs, te reste si attaché qu'à peine cédai-je à notre ami Girolamo (Benivieni ou Donato ou Savonarole), le droit de t'aimer davantage ».

(2) Ces ouvrages se trouvent dans l'édition de 1557 publiée par les soins de J. Fr. Pic. A propos du *Traité contre les Astrologues*, il faut noter l'accord de Pic avec Savonarole. Le *Contro l'Astrologia divinatrice* de Savonarole et les *Disputat. Adv. Astrologos lib. XII* de Pic paraissent l'un et l'autre en 1495. Sur les relations de Pic et de Savonarole, cf. SCHNITZER, *op. cit.*, et la note à la fin de l'article. C'est sur la demande de Pic, retourné à Florence, auprès de Laurent de M., à partir de juin 1488 et à qui Laurent ne peut rien refuser, que le prince écrit le 29 avril 1489 au général des Dominicains en vue d'obtenir le retour de Savonarole à Florence. Pic rédige lui-même la supplique, Schn., p. 90-91, et 1010 n. 30. Grâce à Pic, et malgré ses emportements, Savonarole reste à San-Marco, p. 97. C'est sous l'influence des prédications de Savonarole que Pic se convertit à une vie plus sainte en 1490-1491, p. 97 sq. Il vend tous ses biens à son neveu Jean-François et se fait lire par lui la Sainte-Écriture (cf. lettre de Savonarole p. 99 et 1012, n. 74-83). Sur la vie toute retirée de Pic à Florence dès 1489, cf. aussi une lettre de Laurent (citée par Ren., p. 143) : « Il vit très saintement et comme un religieux... Il récite l'office ordinaire des prêtres, observe les jeûnes et les plus grandes abstinences. Il demeure avec peu de serviteurs, sans pompe ». Au lit de mort de Laurent, à Careggi, 9 avril 1492, se tiennent, à côté de Savonarole (Schn., p. 112-113), Pic, Politien, Pierre de Médicis, fils de Laurent, cf. lettre de Politien à Jacopo Antiquario de Pérouse, 18 mai 1492. Pic assiste, ainsi que Michel Ange (lui aussi disciple de Savonarole, Schn., p. 831), au fameux sermon sur le déluge qui doit recouvrir les péchés de Florence (c'est l'armée de Charles VIII), le 21 sept. 1494 (fête de saint Mathieu), et il en est terrifié comme tout le monde. Enfin, peu de temps après Politien, lui aussi ami de Pic, et lui aussi enterré sous la robe

sa mort (Bologne, 26 juillet 1495), enfin ces lettres délicieuses qui nous révèlent si joliment l'esprit et l'âme de Florence au temps de Savonarole. Et il faut taire cette mort, à qui la Vierge a souri. Simplement, de cette course rapide parmi les études du jeune Pic, l'on voudrait retenir quelques faits plus notables, mieux propres à élucider les troubles origines de la Réforme.

Et d'abord, dans la lutte de l'humanisme contre la scolastique, les grands docteurs du XIIIe siècle ne semblent point en cause : loin de là, des humanistes les restaurent. Les critiques portent sur le style, et ce reproche est plutôt le fait de l'humanisme médiocre, attentif à la forme seule : ou bien elles concernent la méthode et le fond, et l'on vise alors, tout spécialement, une pensée décadente aussi éloignée peut-être de saint Thomas que l'empirisme moderne, et qu'à coup sûr il eût désavouée. Humanisme et scolastique sont des mots protées : c'est la conclusion la plus sage.

Mais l'on voit autre chose. On voit une carence manifeste de l'enseignement officiel. Qu'il s'agisse de philosophie, de théologie, d'études bibliques (1), la chute est profonde depuis le XIIIe siècle. Et il faut donc bien aux laïques tracer leur voie comme ils peuvent : ce n'est merveille s'ils veulent du nouveau, puisque les docteurs patentés n'ont rien à offrir qu'une logomachie dégoûtante. De là, par besoin de vérité, de fondement où s'appuyer, cette inquiétude du vrai Platon, de l'Aristote génuine; de là aussi cette habitude, que beaucoup prennent, d'étudier la Bible à sa guise, en s'instituant critique (2).

Pourtant le danger le plus grave n'est-il pas dans ce divorce, qui semble à Paris achevé, du raisonnement théologique d'avec la vie chrétienne ? Ainsi devait finir Ockam. Comme

---

dominicaine (24 sept. 1494), Pic meurt, le 17 nov. 1494, jour de l'entrée du roi Charles VIII à Florence. Ses frères de San Marco l'assistent. Sanovarole prononce son oraison funèbre, cf. *Vie de Pic*, par J. Fr. Pic et Savonarole *Sermons sur Aggée*, Venise, 1544, VI, fol. 46 a (Schn. p. 181-185 et 1028-1029, notes). Il est enterré à San Marco. Son neveu restera fidèle à Savonarole dont il composera une *Apologie*, Schn. II. p. 925 et notes.

(1) Sur la décadence des études bibliques, cf. Ren., *op. cit.*, sur l'efflorescence des études juives chez les humanistes d'Italie, cf. RODOCANACHI, *op. cit.*, t. I.

(2) Cf. RODOCANACHI, *op. cit.*, et plusieurs lettres de Pic, par ex. n° 11 à Marsile Ficin, s. d.

l'écrit M. Renaudet lorsqu'il rapporte l'essai de restauration thomiste au milieu du siècle, « le thomisme satisfaisait à la fois les besoins de l'intelligence déçue par la sécheresse des analyses et des discussions terministes, et les besoins de la sensibilité qui, lasse du positivisme ecclésiastique où s'enfermaient les disciples d'Ockam, se détournait peu à peu vers le mysticisme (1) ». Saint Thomas oublié, comme il ne reste qu'une philosophie ennemie du réel, qu'une théologie qui, sur ce fondement, ne peut rien faire que de stérile, les âmes éprises de perfection vont s'abreuver ailleurs. On songe au petit mot terrible de l'*Imitation* (1, 3) : « Que nous importent les genres et les espèces » ? Certes, Jésus n'est point là. Mais où le chercher, quand on ne sait détruire son intellect ? Il faut bien une philosophie religieuse. Alors on revient à Platon, on ressuscite Aristote, on scrute la Cabale : à poursuivre le Christ sur tant de routes neuves, est-on sûr de le mieux trouver ? L'hérésie n'est pas loin de naître. Si Pic ne fit que l'effleurer, il le doit peut-être, pour quelque part, aux genres et aux espèces, dès lors du moins que les mots expriment des notions réelles. C'est la morale de cette histoire où l'on voit l'aide qu'eût donnée une armature solide à ces ardeurs nouvelles que rien ne dirigera (2).

Le Saulchoir. A.-J. FESTUGIÈRE, O. P.

---

(1) Ren. p. 79.

(2) Il n'existe pas encore de biographie un peu complète de Pic. L'ouvrage de V. DI GIOVANNI, *Pico della M. nella storia del rinascimento e della filosofia in Italia*, Palerme, 1894, est insuffisant. On a pensé rendre service en offrant ici une bibliographie un peu détaillée touchant la période de formation, de 1463 à l'établissement à Florence, été 1484, et les relations entre Pic, les Benivieni et Savonarole.

I) LA MIRANDOLE, LE CHATEAU.
MORONI, t. 44, p. 210, art. *Mirandole.*
MORERI, art. *Pic.*
HEULHARD, *Rabelais*, p. 151 (plan iconographique).

LA FAMILLE DE PIC.
CASTELNAU, *Les Médicis*, Paris, 1879, t. I, ch. 13.

a) *Mère et frères.*
F. CERETTI, *Il conte Galeotto II Pico, Atti e Memoria della Dep. di Storia patria dell' Emilia*, S. III, vol. I, parte 2.
id., *Il conte Anton Maria P. d. M.*, *ibid.*, S. IX, vol. III.
id., *Giulia Boïardo*, *ibid.*, n[elle] série, vol. VI parte 1 (1880), pp. 201 sq.

b) *Père de Pic.*
F. Ceretti, *Il Conte Gio Francesco I Pico, Atti e Memoriae della Dep. di Storia patria per le provincie Modenesi e Parmensi*, S. III, vol. III parte 1, pp. 225 sv.

c) *Oncle de Pic.*
G. Ferrari, V. Campanini, P. Rajna, P. Giorgi, G. Mazzoni, A. Campani, R. Renier, C. Tincani, C. Antolini, *Studi su M. M. Boïardo*, Bologne, 1894.

II) Enfance de Pic a la Mirandole (1463-1477).
Tiraboschi, *Storia della Litt. Ital.*, t. VI, p. 372.
Tiraboschi, *Biblioteca Modenese*, t. IV, p. 95 sq., t. VI, p. 161, Modène, 1783.
Fabricius, Flor. 1858, t. II, p. 400, art. *Joannes Picus*.

III) Séjour a Bologne (1477-1478).
J. F. Pic, *Vita :* « dum vero quartum et decimum... ».

a) *Pic étudie le droit canon. Sur cet enseignement au XVe S. et sur l'université de Bologne :*
Tiraboschi, *Storia*, t. VI, p. 76-79.

b) *Sur la célébrité de l'univ. de Bologne aux XIIe et XIIIe S. :*
id., t. III, 418-451, surtout p. 444.
t. IV, 45-448, t. V 48-272.
Ghirardacci, *Storia di Bologna*.
Filelfo, *Epistolae*, l. 1, ep. 24 et 28.
l. 2, ep. 40, l. 3, ep. 5.
Muratori, *Scriptores rer. ital.*, vol. 18, p. 641.
vol. 23, p. 875.
Giorgi, *Vita Nicol. V*, p. 55.
Benedetto Morando, *De laudibus Bononiae Orat.* p. 22 (cf. Tirab. VI, 78).

IV) Retour a la Mirandole et premier court séjour a Florence (commencement de 1479).
Pic y fait la connaissance de Politien avec qui il restera en correspondance, et de Girol. Benivieni qu'il prend en amitié. Peut-être y voit-il déjà Ficin.
Pici Opera, Bâle 1572, p. 273, lettre à Ficin (fin 1482).
p. 364 et 372 (lettres à Politien).
A. della Torre, *Storia dell' Acad. platon.*, Florence, 1902, p. 751, n. 1.
Gir. Benivieni, *Bucolica*, 1482.
(Cf. Ziliobi, *Vita dei Poeti italiani*, dans Mazzuchelli, *Scrittori d'Italia*, *Benivieni* et *Vita di Gir. Ben.*, Cod. Magliab. II, I, 91, fol. 139 r° sq., 143 r° sq.).
id., *Deploratoria al Conte J. P. M.*, cap. II, 16-27, 34-36, 127-129, Cod. Riccard. 1258, fol. 100-102 et *Opere*, Firenze, Giunti, 1519, p. 69 sq.
Pic, *Elegia Joann. Pici in laudem H. Benivieni.*
Caterina Re, *Girolamo Benivieni fiorentino*, Città di Castello, 1906.
Testa, *Due epistole di Giov. Pico, Riv. Abbruzzese*, anno XIX (1904), fasc. VIII, IX, X, p. 454 sq.

V) Séjour a Ferrare (mai 1479-automne 1480).

Ceretti, *Atti e Memorie delle RR. Dep. di Stor. Patr. per le prov. dell' Emilia*, N. S., vol. VI, parte 2, p. 225 (lettre de Pic au marquis Gonzague de Mantoue).
Tiraboschi, *Bibl. Mod.* vol. IV, p. 97.
Storia, t. VI, p. 373-374.
Raffaello Volterrano, *Comment. Urbana*, l. 21.

a) *Pic y reçoit la charge de protonotaire apostolique :*
Raff. Volterrano, *ibid.*
Ceretti, *Atti e Memorie* etc., N. S., vol. IV parte 2, p. 224, vol. III, p. 2, p. 268-269.

b) *Pic s'adonne à la philosophie :*
Opera, p. 351, lettre à Ermolao Barbaro.
Vita : « anno 1486 jam septennium... »

c) *Sur l'Université de Ferrare :*
Tiraboschi, *Storia*, t. V, 87-88, t. VI, 93-97.

d) *Sur la ville de Ferrare et la cour :*
Monnier, *Il quattrocento*, t. II, ch. VI.

e) *Sur Guarino de Vérone, professeur à Bologne et à Ferrare :*
Tiraboschi, *Storia*, t. VI, p. 968-978.
Monnier, *op. cit.*, t. I, p. 176-177.
Guar., *Epistolae*, éd. R. Sabbadini, *Viertel Jahrschr. f. Kult. u. Litt. der Ren.* Leipzig, 1886, p. 103.
R. Sabbadini, *G. V. e il epistolario*, Palerme, 1885.
id., *La scuola e i studi di G. V.*, Catane, 1896.

f) *Sur son fils Battista Guarini, professeur de Pic :*
Tiraboschi, *Storia*, VI, p. 373, 879, 903, 978.
Batt. Guar., *De modo et ordine docendi*, Strasbourg, 1511.
Alda, *Carmen elegiacum*, Leyden, 1867.
K. Mullner, *Acht inaugural Reden des Guarino und seines Sohnes Battista*, Vienne, 1895.

g) *Pic s'adonne à la poésie :*
Opera, p. 372 lettre à Politien (1484).
Sonetti, éd. F. Ceretti, Mirandola, 1894.
Sonetti, éd. L. Dorez, *Nuova Rassegna*, Anno II (1894), p. 97-114.
Flamini, *Atti e Memorie dell' Accadem. di Padova*, N. S. vol. XVI (1900), p. 34.
Sur les sonnets édités par F. Ceretti, peut-être inauthentiques, cf.:
Flamini, *Rassegna bibliogr. della Lett. it.*, anno II (1894), p. 345-347.
Ceretti, *Secolo XX di Reggio Emilia*, n° 18, 19 août 1894.
Benedetto Colfi, *L'Indicatore Mirandolese*, août-sept. 1894.
Gino Malavasi, *ibid.*, oct.-nov. 1894.
A. d. Torre, *op. cit.*, p. 755, n. 1.
Nicolas Valdimiro Testa, *Sull' Autenticità delle Rime di P. d. M.*, *Rivista Abruzzese*, anno XX, fasc. 1, p. 13, sq.
Sur Pic poète :
Tiraboschi, *Storia*, t. VI, p. 373-374.
Battista Guarini, *Opera*, Bâle 1557, p. 383, 403.
id. , *Carmina*, ed. Mut. 1496, p. 127.

Tito VESPASIANO STROZZI, *Strozzii Poetae pater et filius*, Alde, Venise, 1513 fol. III v°.
id. , *Elegia ad Jo. Pic. Mirandulanum.*
id. , *Aelosticon*, l. 3, cl. 1, 2.
(Cf. sur Strozzi, TIRABOSCHI, t. VI, p. 903, sq.
J. LA VALLÉE, *Notice histor. et bibliogr.*, *Bullet. du biblioph. et du biblioth.*, Paris, 1874, p. 441).
Tifi ODASI, in *Maccheronee di 5 poeti ital. del sec. XV*, Milano, Doelli, 1864, p. 53.
(Cf. sur Tifi Odasi, V. ROSSI, *Di un poeta maccheronico e di alcune sue rime italiane*, *Giorn. Stor. et Litt. it.*, vol. XI (1888), p. 26.
A. d. TORRE, *op. cit.*, p. 749, n. 1.
TIRABOSCHI, *Storia*, t. VII, 1460).
Nic. Vald. TESTA, *Di G. P. d. M. e dei suoi contributi in rima alla lirica del* 400, Aquila, 1902.
L. DOREZ, *Pic de la Mirandole en France*, p. 9-10.

VI) SÉJOUR A PADOUE (1481-1482).

a) *Pic reçoit patente, et mène joyeuse vie d'étudiant :*
CERETTI, *Cronaca di Jngano Bratti*, p. 151, n. 82.
PIC, *Opera* p. 374, 376, lettres à Erm. Barbaro.
A. d. TORRE, *op. cit.*, p. 752.
Flamini, *Girolamo Ramusio*, *Atti e Memorie della R. Acc. di Padoue*, N. S., vol. XVI (1900), p. 20, n. 1 (Pic lit Ramusio à Padoue).

b) *Sur l'Université de Padoue et les études aristotéliciennes.*
TIRABOSCHI, *Storia*, VI, p. 79, sq., 1049, sq.
L. DOREZ, *op. cit.*, ch. 1, p. 7-8.

c) *Succès de Pic, sa beauté :*
Ercole STROZZI, *Poèmes*, S. de Colines, 1530, p. 20.
GIR. RAMUSIO, *Lusus in Venerem*, ed. Molini, 1731, p. 90.
L. DOREZ, *op. cit.*, p. 8-9.

d) *Sur Padoue au XVe siècle et sur un profess. de Pic, Lorenzo Maggioli.*
L. MAGGIOLI, *Epiphillides in Dialecticis*, Alde, 1497 (cf. la lettre à la fin).
Agostino GIUSTINIANI, *Annali di Genova*, p. 257.

VII) PIC QUITTE PADOUE A CAUSE DE LA GUERRE DE FERRARE (ÉTÉ 1482).
Edoardo PIVA, *La guerra di Ferrara del* 1482, Padova, 1893.

a) *Séjour à la Mirandole avec le Crétois Emmanuel Adramyttenos, emmené de Padoue pour enseigner le grec à Pic :*
Opera, p. 363-364, lettre à Leoniceno, 20 juillet 1482.
L. DOREZ, *Lettres inédites de Jean Pic de la M.*, *Giorn. Stor. d. Lett. ital.*, vol. XXV (1895), p. 352, lettre de Giorgio Merula à Pic.

b) *Alde Manuce rejoint Pic à la Mirandole :*
DIDOT, *Alde Manuce*, Paris, 1875, ch. 1, p. 6-8.
Angelo POLITIANO, *Omnia Opera*, Alde, Venise, 1498, l. VII fol. I ii lettre d'Alde et Politien, 5 nov. 1485 (cf. *Opera*, Lyon, 1546 t. I, p. 193).
A. d. TORRE. *op. cit.*, p. 749.

VIII) Séjour a Pavie (automne 1482-commenct été 1483).

a) *Pic y emmène Adramyttenos qui meurt à Pavie au début de* 1485 *:*
Cf. Ang. Pol.. *Op.*, *l. cit.*, lettre d'Alde à Politien.

b) *Sur l'Université de Pavie :*
Tiraboschi, *Storia*, III p. 160, VI p. 88, 150.

IX) Séjour de Pic a Carpi chez ses parents.

a) *Il y retrouve Alde Manuce, qui l'admire fort :*
Ang. Pol. *Op.*, *l. cit.*, lettre d'Alde à Polit. et de Polit. à Alde.
A. d. Torre, *op. cit.*, p. 750 n. 1.
Didot, *Alde Manuce*, p. 5, 8-15.

b) *Pic et l'étude du grec :*
A. d. Torre, p. 750.
Pici Opera, p. 364 et 372, lettres à Politien (15 juillet 1481 et 11 mars 1483).
L. Dorez-L. Thuasne, *op. cit.*, p. 14, n. 1.
Politien, *Opera*, t. I, p. 252, lettre de Barbaro à Pic (5 avril 1485)

X) Études philosophiques de Pic jusqu'a l'arrivée a Florence (1484).
Pic, *Opera*, p. 352, lettre à Ermolao Barbaro.

a) *Aristotélisme. Influence du séjour à Padoue :*
Opera, p. 374, 376, lettres à Erm. Barbaro.

b) *Averroïsme. Pic élève de l'averroïste Elia del Medigo, professeur à Padoue:*
Pietro Ragnisco, *Docum. inediti rari intorno alla Vita e agli scritti di Nicoletto Vernia e di Elia del Medigo, Atti e Mem. dell' Acc. di Padova*, N. S., vol. VIII (1891), p. 302.
Tiraboschi, *Storia*, t. VI, p. 374-375.
Brucker, *Hist. Crit. Phil.*, t. II, p. 916 sq.
J. C. Wolfius, *Bibl. Hebr.*, Hambourg et Leipz., 1715, t. I, app.

Pic élève de Mithridate :
Tiraboschi, *Bibl. Modenese*, t. IV, p. 99.
Moritz Steinschneider, *Die hebraischen Uebersetzungen des Mittel-Alters*, Berlin, 1893, p. 98, 122, 183, 201, 973.
Dorez-Thuasne, *op. cit.*, p. 25-27.

XI) Vie amoureuse de Pic jusqu'a l'arrivée a Florence (1484).
Pic, *Sonetti* (à Marzia et à Fillide Pleona ou Peona, morte à Padoue en 1481).
Strozzii poetae pater et filius, S. de Col., 1530, fol. 215 v°.
Lelio Gregorio Giraldi, *Opera Omnia*, Leide, 1696, col. 527, *de poetis suorum temporum.*
Dorez-Thuasne, p. 16.

XII) Arrivée de Pic a Florence.

Date : A) *Fin du printemps* 1484 *:*
A. d. Torre, *op. cit.*, p. 747, n. 6.
Berti, *Jntorno a G. P. d. M.*, *Rivista contemporanea*, anno VII (1659) vol. XVI, p. 9.
Dorez-Thuasne, p. 10.
Rossi, *Il quattrocento*, p. 10.

B) *Fin de* 1485 *:*
F. Calori Cesi, *G. P. d. M.*, *Mem. Stor. della città e dell' antico ducato della Mirandola*, vol. XI, Mirandola, 1897, p. 10.

G. Massetani, *La filosofia cabbalistica di G. P. d. M.*, Empoli, 1897, p. 30.

C) *Plutôt printemps* 1484 :

A. d. T., *l. cit.*

(1) Pic, *Opera*, Bâle, 1584, p. 348-351, lettre de Pic à Laurent datée : « Florentiae, idibus Julii 1484 ». Par suite les actes notariés cités par Calori Cesi (*l. cit.*, p. 9, n. 5, p. 10 n. 1) furent rédigés sans la présence de Pic.

(2) *Giorn. Stor. d. Litt. it.*, vol. XXII (1893), p. 374, lettre de Aldobrandino Guidoni, datée de : « Florentiae, 12 maii 1486 », où on lit : « Il conte zohane de la M. è stato in questa città circa due anni ».

(3) Giov. Corsi, *De vita Marsilii Ficini*, Pise, 1772, p. 320. Quand M. F. se met à traduire Plotin à la demande de Pic à peine arrivé à Florence, il a 51 ans : c'est donc en 1484. *M. Ficini Opera*, trad. de Plotin, Florence, Antonius Miscominus, mai 1492, *prohemium* à Laur. de Médicis, fol. 2 r° et sq. Cf. aussi Laurenziana Plut. LXXXII, cod. 10 (exposé).

XIII) Buts de Pic en arrivant a Florence (printemps de 1484).

A. d. Torre, *op. cit.*, p. 748.

Dorez-Thuasne, *op. cit.*, p. 12-13.

a) *Compléter sa bibliothèque.*

Pic, *Opera*, p. 368, lettre à Ermol. Barbaro, 6 déc. 1484 : « Commentaria... expleturus veni ».

Il avait commencé à la former dès 1481 :

Tiraboschi, *Bibl. Modenese*, t. IV, p. 98.

b) *Se perfectionner dans l'étude du grec :*

Pic, *Opera*, p. 400, lettre de Girolamo Donati à Pic, datée de Venise, 16 déc. 1484, « nihil adeo... demigrasse ».

Politien, *Opera*, Lyon, 1546, t. I, p. 49 (même lettre).

c) *Se donner aux études platoniciennes.*

A. d. Torre, *op. cit.*, p. 753-754.

Pic, *Opera*, p. 373, lettre à Ficin, fin 1482, p. 350, lettre à L. de Médicis, 15 juill. 1484.

Ficin, *Opera*, Bâle, 1576, t. I, p. 858, réponse de Ficin, vers déc. 1482.

id. , Préface de la trad. de Plotin, 1492 (cf. A. d. Torre, p. 457).

XIV) Comment Pic atteint ces buts a Florence.

a) *Bibliothèque :*

A. d. Torre, *op. cit.*, p. 755.

Pic, *Opera*, p. 368, lettre à Erm. Barbaro, 6 déc. 1484, « nec est cur viae... de interpretatione ».

b) *Etude du Grec. Amitié de Pic et de Chalcondylas.*

A. d. Torre, *op. cit.*, p. 755, n. 4.

Badini-Gonfalonieri et Gabotto, *Giorn. Ligustico*, anno 1892, p. 288, n. 3.

Politien, *Opera*, vol. I, p. 252 sq., lettre de Barbaro à Pic, datée du 5 avril 1485.

Sur Chalcondylas :

Badini-Gonfalonieri et Gabotto, *Notizie biografiche di Demetrio Calcondila*, *Giorn. Ligust.*, anno IX (1892), p. 241-298, 321-336, en partic. 253, n. 2, 263, n. 2, 259, 274-298.

c) *Platonisme :*

Pic, *Opera*, *de Ente et Uno*, *prohemium*.

XV) Vie de Pic a Florence. Son amitié avec les Benivieni.

G. Benivieni, *Canzoniere*, Florence, 1500 (Cf. Cod. Sessoriano 413, fol. 413-435 où les sonnets XXVIII-XXXII sont dédiés à Pic.)

Caterina Re, *Girolamo Benivieni fiorentino*, Citta di Castello, 1906.

A. d. Torre, *op. cit.*, p. 761-764.

Politien, *Prose volgari inedite e poesie latine e greche*, p. 214-215.

Vita di Girol. Benivieni, Magliab. II, I, 91, fol. 144ro

Sur la vie à Florence au XVe siècle :

G. Biagi et Isid. del Longo, *La Vita italiana nel Rinascimento*.

XVI) Pic, les Benivieni et Savonarole.

Villari, *Savonarole*, I 36, 89 sq., 132 sq., 141-142, 178, 515.

A. d. Torre, *op. cit.*, 22-23, 93-94, 184 sq., 200-202, 226-228, 647, 656-658, 687-701, 747-766.

Girol. Benivieni, *Epistola a Clemente VII* (cf. Varchi, *Storie fiorentine*, t. III, ed. G. Milanesi, Firenze, Le Monnier, 1888, p. 313).

G. Fr. Pic, *Vita del Savonarola*, ed. Quétif, Paris, 1674 II, 108, sq. 224.

Pic, *Opera*, p. 405-406.

Caterina Re, *op. cit.*, p. 102-103 et app. p. 323, lettre XIII.

Nelli, *El libro della vita del beato ieronimo e sua compagni*, cod. Moreniano 219, fol. 73 v⁰, 74 r⁰.

Biografia latina, cod. Bibl. Naz. I, VII, 28, fol. 23 v⁰.

Burlamacchi, *Vita del P. F. G. Savonarola*, Lucca, 1764, p. 80-81.

Jos. Schnitzer, *Il Burlamacchi e la sua vita del Savonarola*, *Arch. Stor. ital.*, S. V, vol. XXVIII (1901), p. 257-295.

Razzi, *Vita del Rev. Padre Fra G. Sav. da Ferrara*, Cod. Riccard. 2012, fol. 362⁰-37 v⁰.

M. Ficin, *Opera*, Bâle, 1561, I 873, 89⁰.

Pier Crinito, *De honesta disciplina*, Lyon, 1554, l. II, ch. 2, l. II, ch. 12, l. III, ch. 15, l. V, ch. 1, l. VIII, ch. 3, l. XXV, ch. 3 (cf. Uzielli, *I Centenari del* 1898, Firenze 1898).

Joseph Perles, *Les Savants Juifs à Florence au temps de Laur. de Médicis*, *Rev. des Et. Juives*, XII (1886), p. 245, 247.

Leonardo Salviati, *Dialoghi d'Amicizia*, Firenze, Giunti, 1564, réimpr. dans *Classici Italici*, Milan, 1809 (Cf. Manni, *Barth. Scalae Collensis Vita*, p. 18-20).

L. Dorez, *La mort de P. de la Mirandole*, *Giorn. Stor.*, Turin, 1898.

Pic, *Opera*, I, 397.

Caterina Re, *La tomba di G. P. della M. et di G. Benv.*, Padova, 1904 (extrait du vol. *In Memoria di Oddone Ravenna*).

XVII) La *Canzone dell' Amore* de Benivieni et le *Commento* de Pic.

La *Canzone* parut, avec le Commentaire de Pic, en 1487, sous forme de manuscrits envoyés d'abord à quelques amis puis disséminés au moyen de copies.

Cf. Cod. Riccardiano 2.811, fol. 94 v⁰.

Caterina Re, *Gir. Benivieni*, p. 195-211.

NENCIONI, *La Vita Italiana nel Rinascimento*, Milan, 1893, p. 300-301, prétend que la Canzone était déjà écrite quand Pic arriva à Florence en 1484, et qu'il se proposa tout de suite de la commenter. Mais l'allégation n'est pas prouvée.

Giraldi, cité par MAZZUCHELLI, *Scrittori d'Italia*, *Benivieni*, veut que la préface de la Canzone ait été suggérée à B. par Pic. Mais Pic n'en parle pas. (Cf. l'édition de Lucques, 1731, p. XV, sq., préface de B.).

Pour le commentaire de Pic,

Cf. V. DI GIOVANNI, *G. P. della M.*, Palerme, 1884, p. 174, sq.

Le livre eut un grand succès auprès des contemporains et encore au XVI[e] siècle. Cf. Mario Equicola : « Hieronymo Benivieni... calcata la terra con guida di dottrina platonica al celo ascende e... sotto quel peso senza fatica vola, severo e grato e de onestate studioso » (cité par R. RENIER, *Su Mario Equicola*, *Giorn. stor. d. L. it.*, XIV, 1889, p. 212, sq.). GIRALDI, *Romanzi*, Milan, Bibl. rara, Scritti estetici, Doelli, 1864, p. 91-92, place la Canzone de B. parmi les œuvres « nelle quali si chiudono concetti grandi oscuri ».

La 1[re] édition imprimée est celle des Giunti, dans les *Opere di B.*, Florence, 1519. Puis, à part, chez Zoppino, Venezia, 1522, et chez De Gregori, Venezia, 1524. L'édition des Giunti parut, sans l'intervention de Benevieni, d'après la copie manuscrite appartenant à Biagio Buonaccorsi, l'auteur du *Diario dei Successi d'Italia dell' anno* 1498 *al* 1542, ami de B. et lui-même poète (cf. Cod. Laurenz. pl. LXI, cod. XXXIII, carmi 53, 59, 62, 64, 65, 67, 68, 69, 70 et l'*Ep. Dedicatoria di B. Buonacorsi a G. B.* dans l'éd. de Lucques, p. XIII-XIV). Benivieni n'eut qu'à s'incliner (cf. l'*Avvertimento* de l'éd. de Lucques, p. XVI). Mais le succès de ces trois éditions, 1519, 1522, 1524 l'émut tant qu'il songea à composer une autre Canzone moins platonicienne et plus chrétienne, « d'esso medesimo amore, ma secondo la tradizione de' santi teologi cristiani, cioè secondo la verità cristiana, causando che per la comparazione dell' un amore... si potessi per assai facil modo discernere la luce dalle tenebre,.e l'ombra da questo vero e santo amore nel cui vive immortal chi per lui more ». Cette seconde version, manuscrite, se trouve dans le Cod. Riccard, 2.811, incipit : Amor sotto il cui fren la audace mente » (fol. 96r° sq.). Elle est précédée d'une lettre de B. (fol. 93 v°-94 r°), d'une « Scusa » (« Escusa lo autore... » fol. 94 v°) et accompagnée de gloses remplaçant celles d'un ami (Pic) qui ont été perdues (cf. la lettre fol. 93 v°).

Pour les sources de Benivieni et ce genre de poésie,

Cf. A. GASPARY, *Storia della lett. it.*, vol. I, trad. Zingarelli, Torino Loescher, 1887, p. 89 et

Giulio SALVADORI, *La poesia giovanile e la canzone dell' Amore di G. Cavalcanti*, Roma, Soc. ed. Dante Alighieri, 1895, p. 39-48 passim (*).

(*) Cette bibliographie suppose évidemment la connaissance des ouvrages classiques de J. BURCKARDT, *La Civilisation au temps de la Renaissance*; PH. MONNIER, *Le Quattrocento*[8], 1924; G. VOIGT, *La Renaissance de l'Antiquité classique*; V. ROSSI, *Il Quattrocento*, qu'il faut consulter sans cesse.

II

LE « DE ENTE ET UNO »

INTRODUCTION

Le petit traité dont on offre ici la traduction peut intéresser à plus d'un titre. On y voit un document de la grande querelle qui partage, au long des siècles, fidèles d'Aristote et de l'Académie; et ce document est neuf, puisque, en pleine bataille renouvelée, il montre l'accord nécessaire. On y découvre un essai d'exégèse platonicienne par le retour au sens obvie, littéral, qui annonce les méthodes des plus modernes critiques; et cet essai encore est original puisqu'en ce temps, à Florence, dans l'école de Marsile Ficin, le symbolisme reste puissant. On y retrouve le souci de voir dans la philosophie un chemin qui mène à Dieu; et cette attitude, commune alors aux meilleurs maîtres d'Italie et de France, à un Ficin, à un Lefèvre (1), est l'une des fleurs les plus rares du premier humanisme. Enfin le sujet lui-même, cette confrontation et cet accord cherché entre les deux pensées maîtresses de la Grèce touchant un problème difficile, est-il entièrement vain ? Il occupa trop de bons esprits pour qu'on le croie, et n'est-ce pas, déjà, pareille conciliation qui fait le fond du thomisme ? (2)

---

(1) Elle apparaît aussi plus tard en Angleterre, chez Thomas Moore.

(2) Elle est d'ailleurs un legs de l'antiquité elle-même. D'après un fragment du *De Providentia* d'Hiéroclès, le maître de Plotin, Ammonius Saccas « comprit bien la doctrine de Platon et d'Aristote, les réunit en un seul et même esprit, et livra ainsi la philosophie en paix à ses disciples », PHOTIUS, *Biblioth.*, 127, 461. Tout de même, plus tard, en Occident, Boèce, au début du *De Interpretatione*, promet de « concilier, *à l'exemple de Porphyre*, les doctrines de Platon et d'Aristote, et de faire voir qu'ils ne professent pas sur toutes choses des opinions opposées, comme on le croit ordinairement, mais qu'ils sont d'accord sur les points fondamentaux de la philosophie ». L'ouvrage de Porphyre est le περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν dont on n'a conservé que le titre, et qui répondait peut-être au traité d'Atticus le platonicien (EUSÈBE, *Prép. Evang.*, XV, 4-9), cf. BOUILLET, *Les Ennéades de Plotin*, t. I, p. XCIV, n. 1.

On se bornera dans cette introduction à situer le traité de Pic dans la série des ouvrages analogues du Quattrocento et à présenter quelques remarques sur le problème lui-même qui en fait l'objet.



Le *De Ente et Uno* s'annexe à une famille d'écrits propres à l'Italie du xve siècle. Plus ou moins assoupie au Moyen Age, la querelle s'était réveillée. D'une part, l'on avait découvert Platon. Le Moyen Age ne savait guère que le *Timée*, interprété selon le néo-platonisme (1). Dès avant 1421, L. Bruni d'Arezzo traduit, à Florence, le *Phédon*, les *Lettres*, le *Gorgias*, l'*Apologie*, le *Criton* et le *Phèdre* (2), révélant ainsi toute la souplesse du vrai platonisme. Par ailleurs, grâce à l'arrivée en Italie des savants byzantins, l'étude du grec se répand. On revient au texte d'Aristote. On révise les vieilles traductions (3). Les commentaires nominalistes s'étaient bien éloignés de la méthode si scrupuleuse de saint Thomas. On les quitte pour l'original (4). Ainsi naît une double ferveur. Pour Platon, c'est un culte, et qui naturellement, chez ces néophytes, se fait volontiers exclusif, hostile à l'aristotélisme. Déjà, dans sa Νόμων συγγραφή (5), Gémiste Pléthon

(2) Ceci n'est vrai qu'en gros. L'histoire du platonisme au M. A. est encore très mal connue. Cf. H. V. Stein, *Geschichte des Platonismus*, III, *Verhältniss des Platon. zur Philos. der Christlich. Zeiter*, Göttingen, 1875. Parmi les travaux les plus récents, en part. sur les traductions des Comment. de Proclus *in Parmen.* et *in Tim.*, cf. A Birkenmayer, *Vermischte Untersuchungen z. Gesch. der mittelalt. Phil.*, Munster, 1922, 1-35, BGPM, XX, 5, R. Klibansky, *Ein Proklosfund u. seine Bedeutung*, Heidelberg, 1929, et la recension de Birkenmayer, *Phil. Jahrb. der Görresges.*, XLIII, 1930.

(3) G. Voigt, *Die Wiederbelebung des Klassischen Altertums*[3], Berlin, 1893, I p. 306-131.

(4) *Ibid.*, II p. 163-172, V. Rossi, *Il quattrocento*, 1897, p. 24-25, 64-65. En 1417, L. Bruni traduit les *Œuvres Morales* (trad. aussi par Argyropoulos), en 1435, la *Politique* et les *Economiques*. J. Argyropoulos et Bessarion s'attaquent aux *Métaphysiques*. La version de B., étudiée à la fois par Pic et par Lefèvre, est éditée par celui-ci chez H. Estienne, 1515. A l'ouvrage de B. sont joints, dans cette édition, la version d'Arg. pour les 12 premiers livres qui avait déjà paru en Italie, les *Métaphysiques* de Théophraste, dont c'est l'édition *princeps*, et l'introduction de Lefèvre aux six premiers livres des *Métaph.*, déjà parue en 1494. Cf. A. Renaudet, *Humanisme et préréforme à Paris*, 1916, p. 132, 668-669.

(1) Sur cet effort, par ex. chez Lefèvre, imitateur des Italiens, cf. Renaudet, *op. cit.*, p. 132, p. 281-282.

(5) Éd. C. Alexandre, Paris, 1858. Fragm. dans Migne, P. G., 160, 955-967.

s'inspire presqu'uniquement de Platon et du néo-platonicien Proclus. Venu à Florence pour le concile (1438-1445), il y écrit, à la demande de Cosme, un petit livre Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλατώνα διαφέρεται où, « comparant les théories essentielles des deux philosophes, il reproche au premier son Dieu inactif et impersonnel, sa pensée trop attachée aux réalités terrestres » (1). Cette attaque suscite une réponse. Un compatriote de Pléthon, Georges Scholarius ou Gennadius, qui prend part, lui aussi, au Concile, compose un Κατὰ τῶν Πλήθωνος ἀποριῶν ἐπ' Ἀριστοτέλει (2) lequel, à son tour, appelle un Πρὸς τὰς Σχολαρίου ὑπὲρ Ἀριστοτέλους ἀντιλήψεις (3). Quelques années plus tard, en 1461, dans son Ὅτι ἡ φύσις οὐ βουλεύεται, un autre grec, Théodore Gaza de Thessalonique, s'en prend de trouveau à Pléthon. Celui-ci, mort en 1450, est défendu par Bessarion (4) et par Michael Apostolius (5) dont la réponse est jugée un peu trop véhémente par son ami Bessarion qui voudrait tout concilier (6). Mais c'est surtout en 1464 que la lutte reprend feu, à la suite de la *Comparatio Platonis et Aristotelis* où Georges de Trapézonte accuse Pléthon de n'être plus chrétien et de vouloir, selon Mahomet, fonder une religion nouvelle, qui nous ramènerait au néo-platonisme (7). Ce réquisitoire, particulièrement violent, provoque une réplique de Bessarion, l'*In Calum-*

---

(1) RENAUDET, *op. cit.*, p. 81. L'ouvrage est dans Migne, P. G. 160, 889-934 d'après l'édit. de Bâle 1574. Cf. également le *Compend. dogmatum Zoroastris et Platonis*, 973-974.

(2) En partie édité par M. MINAS, Paris 1858. Fera partie du tome VI de l'édition Petit-Jugie, 1927 sq. (cinq tomes parus).

(3) P. G., 160, 979-1020. Comme le fait remarquer Stein, *op. cit.*, p. 126, n. 2, Pléthon méconnaît entièrement l'originalité d'Aristote. C'est ainsi que, pour les écrits logiques, il veut que le Stagirite ait tout puisé dans Archytas et Platon; il le nomme un sycophante, un ignorant. Cf. *De Plat. et Ar. diff.*, P. G. 160, col. 698, 916.

(4) *De natura et arte*, Rome, 1469. Cf. Fr. UEBERWEG, *Grundr. der Gesch. der Ph.*[12], III, 18, 25. Gaza réplique à B. dans son Ἀντιῤῥητικόν.

(5) Πρὸς τὰς ὑπὲρ Ἀρ. περὶ οὐσίας κατὰ Πλήθωνος Θεοδώρου τοῦ Γαζῆ ἀντιλήψεις.

(6) Lettre du 19 mai 1462, P. G. 161, 687-691. Cf. aussi la lettre de B. à Andronicus Callistos qui porte la même date, 691-695. Andr. Call. avait défendu Gaza contre M. Ap. Gaza répondit d'ailleurs lui-même, dans son Περὶ ἑκουσίου και ἀκουσίου et son Θεοδώρου πρὸς Πλήθωνα ὑπὲρ Ἀριστοτέλους, cf. Ueberw., p. 25.

(7) Écrit en 1464, l'ouvrage est imprimé à Venise, en 1523.

niatorem Platonis (1469), qui eut un grand succès (1). Pléthon attaquait Aristote, Théodore de Gaza Pléthon, Michael Apostolius Théodore, et le dernier protagoniste avait porté la querelle sur un terrain dangereux. Bessarion veut mettre fin à ces conflits personnels et aux imputations d'hérésie, ou de paganisme, qui sont une arme perfide. Pour lui, ainsi qu'il l'expose au jeune Michael Apostolius, il estime et Aristote, et Pléthon, et Théodore. S'il s'élève quelque dispute, qu'on use donc, non d'injures, mais de démonstrations et de nécessités logiques, afin de secourir l'ami et de repousser l'ennemi : οὐ γὰρ λοιδορίας τοῦ ἀντιδίκου, ἀλλ' ἀποδείξεσι καὶ λογικαῖς ἀνάγκαις τῷ τε φίλῳ συνηγορητέον τόν τ' ἐχθρὸν ἀμυντέον (2). Quant aux deux maîtres anciens, « sache, dit-il à Michael, que j'aime ensemble Platon et Aristote, et les vénère l'un et l'autre comme deux hommes tout à fait sages », φιλοῦντα μὲν ἴσθι Πλάτωνα, φιλοῦντα δ' Ἀριστοτέλη, καὶ ὡς σοφωτάτω σεβόμενον ἑκατέρω (3). Les différences qui les séparent sont une preuve de leur génie et de la difficulté des problèmes, nullement un signe d'ignorance (4). Pour l'imputation de paganisme, le cardinal s'en explique dans le premier chapitre de son grand ouvrage. La *Comparatio* de G. de Trébizonde reprochait à Platon son ignorance (1er livre (5)); elle incriminait sa doctrine (2e livre), montrant que, si le système d'Aristote s'accordait parfaitement avec le christianisme, les opinions de Platon ne cessaient de s'y opposer; elle s'en prenait enfin aux mœurs du philosophe et le couvrait d'outrages (3e livre). Bessarion, qui passe assez rapidement sur le premier point (6), consacre les 2e et 3e livres de son apologie à manifester dans le sage d'Athènes un précurseur du christianisme. Le second livre s'y emploie directement, en décelant dans les dialogues les amorces de la théologie chrétienne; le troisième le prouve d'une

---

(1) 1re éd., Rome 1469, puis Venise 1503, 1516. Ces trois éditions n'ont que la trad. latine, suivie de la *Correctio librorum Platonis de legibus G. Trap. interprete* et du *De Natura et arte*. Le texte grec a été édité pour la 1re fois par L. Mohler, Paderborn, 1927.

(2) P. G., 161, 688 A.

(3) 690 C.

(4) 690 A.

(5) Je suis le résumé de Bessarion, d'après l'éd. de Venise, Alde, 1516, fol. 1 v°.

(6) Dans le 1er livre.

manière indirecte, s'il est vrai que tous les thèmes non chrétiens qu'on prétend voir chez Platon ou bien ne s'y trouvent point, ou bien lui sont communs avec Aristote qui n'est donc pas plus chrétien que son maître. Le 4e livre enfin rétorque les arguments touchant la conduite de Platon et développe, par contraste, tout ce que la science morale doit aux dialogues.

L'*In Calumniatorem Platonis*, on le pense bien, n'acheva pas la querelle. L'année suivante, en 1470, Georges y répondait par ses *Annotationes* dont Nicolas Perotto, en 1471, relevait les erreurs, « cependant que Théodore de Gaza écrivait contre le platonicien (1) Jean Argyropoulos qui, depuis 1456, enseignait à Florence, suivant l'esprit de Bessarion, la conciliation des deux systèmes » (2). En juin 1470, André, fils de Georges de Trébizonde, s'en remet au jugement de l'Université de Paris, envoie aux docteurs plusieurs exemplaires des *Annotationes*, et leur demande de condamner les platonisants. De son côté, le 13 décembre, Bessarion transmettait à G. Fichet la réplique de Perotto et lui confiait sa propre défense (3). L'avocat eut, semble-t-il, gain de cause. Le 4 mai 1472, il présentait au recteur le livre de son ami, tandis que, des presses de la Sorbonne qu'il avait installées lui-même deux années auparavant, sortait, pour la première fois en France, un ouvrage du « divin Platon » (4). Quelques mois plus tard, le 18 novembre 1472, Bessarion mourait à Ravenne. L'ère de la paix semblait venue.

Dans le premier chapitre de sa défense de Platon, le cardinal avait marqué en quelques traits ce qu'on devait attendre désormais d'une comparaison entre les deux philosophes grecs. Considérant ce qu'ils avaient pensé de la nature, de Dieu, de la morale, de la méthode rationnelle, il fallait montrer en quoi ces grands esprits se rencontrent et en quoi ils diffèrent, se fondant sur de bonnes raisons. En second

---

(1) et aussi aristotélicien. A la cour de Cosme depuis 1456, lecteur d'Aristote au Studio jusqu'en 1471, il y traduit l'*Organon*, la *Physique*, le *de Cœlo*, le *de Anima*, l'*Eth. à Nic.* et les *Métaph.* Ce sont plutôt, semble-t-il, des révisions des trad. médiévales.

(2) Renaudet, *op. cit.*, p. 85.

(3) Renaudet, *loc. cit.*

(4) *Ibid.*, p. 86-87. Ce sont les *Lettres*, dans la traduction de L. Bruni, Hain 13.066, s. d., in-fol.

lieu, l'on devait bien se garder d'accuser l'un ou l'autre de paganisme, dès là que la théologie chrétienne avait puisé chez les deux ensemble, et qu'ils étaient ainsi pareillement des soutiens de la religion. Ce double conseil ne finirait-il point par se faire entendre ? Si Ermolao Barbaro, à Padoue, se consacrait surtout au Stagirite, en vue de repousser l'exégèse matérialiste qu'en offraient les averroïstes padouans, si Marsile Ficin, à Florence, se vouait presque uniquement au culte de Platon, puisant dans une métaphysique religieuse empreinte d'Alexandrinisme un réconfort pour la foi (1), deux hommes, liés d'amitié l'un à l'autre, également instruits, également pieux, Pic de la Mirandole et Lefèvre d'Etaples allaient tenter la conciliation. Qu'on ne se méprenne point sur ce mot. Il ne pouvait s'agir d'accorder le maître et le disciple quant au fond même de leur métaphysique. Tout essai analogue est voué à l'échec. Entre la doctrine des idées transcendantes et la théorie de la substance nulle fusion n'est à chercher. Mais il importait de manifester que, quelle que soit cette mésentente, les deux systèmes aboutissent sûrement à une primauté du spirituel, qu'ils préparent ainsi la théologie chrétienne, lui fournissent un cadre, des principes, des moyens de développement. C'est dans ces limites exactes que l'on doit comprendre les essais de Lefèvre et de Pic. Pour ne prendre qu'un exemple, le petit traité du dernier obéit bien à ce dessein. Platon et Aristote sont ici assimilés

---

(1) L'intention de Ficin est parfaitement exprimée dans la préface de sa traduction de Plotin (commencée en 1484, achevée en 1486; je cite d'après l'édition de Nuremberg, 1580. Le Proœmium est dédié à Laurent de Médicis). « Totus enim ferme terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum sectas divisus est, Alexandrinam (celle d'Alexandre d'Aphrodise) et Averroïcam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt : utrique religionem omnem funditus aeque tollunt, praesertim quia divinam circa homines providentiam negare videntur, et utrobique a suo etiam Aristotele defecisse. Cujus mentem hodie pauci praeter sublimem Picum Complatonicum nostrum ea pietate, qua Theophrastus olim et Themistius, Porphyrius, Simplicius, Avicenna et nuper Plethon interpretantur. Si quis autem putet tam divulgatam impietatem, tamque acribe munitam ingeniis sola quadam simplici praedicatione fidei apud homines posse deleri, is a vero longius aberrare palam re ipsa procul dubio convincetur : majore hic opus est potestate : id autem est vel divinis miraculis ubique patentibus vel saltem philosophica quadam religione philosophiam libentius audituris quandoque persuasura. Placet autem divinae providentiae his saeculis ipsum religionis suae genus auctoritate rationeque philosophica confirmare... Divina igitur providentia ducti divinum Platonem et magnum Plotinum interpretati sumus ».

en tant que précurseurs du christianisme. Le chapitre ultime décèle tout le projet, qui montre en leur philosophie un ὁδὸς βίου, une voie de vie.

Lorsque, durant l'hiver de 1490-1491, Lefèvre, alors âgé de quelque quarante ans et qui n'avait encore écrit que son introduction aux six premiers livres de la *Métaphysique* (1), rencontra Pic de la Mirandole, celui-ci travaillait à cette « Symphonia Platonis et Aristotelis » que sa mort, trois années plus tard, devait laisser inachevée. Revenu en 1488, auprès de Laurent de Médicis, après l'affaire des thèses et l'équipée de Florence, soumis à l'influence de Marsile et de Savonarole, ayant fait l'abandon de ses biens à son neveu et vivant, comme l'écrit Laurent, « très saintement, à la manière d'un religieux » (2), il s'était mis à cet ouvrage dès 1490, et c'est ainsi qu'il en pouvait donner, l'année suivante, ce « *De Ente et Uno* » qui est le seul fragment qui nous en reste. Tous deux aristotéliciens, tous deux mystiques, Pic et Lefèvre se reconnurent frères. Et le dernier devait, jusqu'à sa mort (3), se rappeler la figure de son ami italien.

Rentré à Paris, où on le voit enseigner, au collège du Cardinal Lemoine, pour la reprise des études en octobre 1492, Lefèvre montra aussitôt qu'il avait compris la leçon des humanistes florentins (4). Dans ses *Paraphrases sur la Physique* qu'il faisait imprimer avant la fin de l'année, comme Pic, comme Ermolao, il tâchait à révéler le véritable Aristote, l'Aristote chrétien. « Si ces écrits plaisent à quelques-uns, dit-il au début de son livre, je les voudrais avertir qu'en cette philosophie sacrée, Aristote vise toujours à un haut objet. Lorsqu'il s'attache aux choses caduques et transitoires, il traite en même temps des mystères divins; bien mieux, toute cette philosophie de la nature sensible tend vers les choses

(1) Sur les premières années de Lefèvre, cf. Renaudet, *op. cit.*, p. 130 sq.

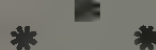
(2) La lettre est de 1489, cf. Fabroni, *Laurent. Med. Vita*, II, 291. Cf. aussi la *Vita* en tête des œuvres de Pic, due à son neveu Jean-François. Pic partageait son temps entre l'étude de la philosophie et celle de la Bible. Le 9 mars 1489 paraissait son *Heptaplus*. Il avait, en 1491, vingt-huit ans.

(3) Vers 1536. Un signe de cette amitié est la copie de la traduction des *Métaph.* par Bessarion dont Pic fit cadeau à Lefèvre et que celui-ci imprima en 1515, cf. Renaudet, p. 668. La même version est réimprimée, dès 1516, à la suite de la 3e édition de l'*In Calumniatorem Platonis* de Bessarion, chez Alde, à Venise.

(4) Renaudet, p. 145.

divines, et, partant des éléments qui tombent sous les sens, nous ouvre le chemin du monde intelligible... » (1). Rééditant ces *Paraphrases* le 16 février 1493/4, il y joignait quatre dialogues sur la métaphysique aristotélicienne qui témoignaient du même esprit (2). Le vrai nom de la métaphysique est théologie (3). A l'exemple de Ficin, il aime à en chercher l'origine dans les méditations des prêtres d'Egypte ou de Chaldée. Et c'est Marsile encore que suit le quatrième dialogue, où il expose la doctrine du néoplatonisme. Mais ce culte n'est pas exclusif. Non plus que Pic, il ne veut séparer Platon et le Stagirite. « Dieu, dit-il, a fait de ces pieux philosophes ses prêtres et ses prophètes, et il leur a confié des flambeaux qui nous montrent encore la voie. Sans doute, le Seigneur qui éclaire tout homme en ce monde ne s'était pas encore manifesté; mais il les illuminait du haut de son ciel; car il est la lumière immense et infinie qui luit pour toutes les générations » (4).

Ces témoignages, qu'on pourrait allonger (5), suffisent pour notre propos. Ils replacent notre auteur dans sa lignée. Son petit traité n'est que le chapitre d'une longue histoire. Il est temps de l'étudier pour lui-même et d'en discerner la valeur.



Les spéculations sur l'*Un* et l'*Etre* dans la philosophie grecque remontent à Parménide et à son école. Comme elles

(1) *Id.*, p. 148.

(2) RENAUDET, p. 153-154.

(3) Préface des *Dialogues* à Germain de Ganay : « Tibi vero theologicum opus... ». De même, dans l'*Ars Moralis*, résumé de l'*Eth. à Nic.* paru en 1494, Aristote est dit « in metaphysicis sacerdos atque theologus », REN., p. 155 n. 4.

(4) Je suis l'excellente traduction de RENAUDET, *op. cit.*, p. 154-155 et n. 1.

(5) Ainsi la préface aux *Métaphysiques* de Bessarion éditées en 1515, cf. REN., p. 668-669. « Sunt tamen divina maxima pro parte in hoc opere sub naturalium involucris adumbrata haud secus ac ignis in silice... ». La fin de la philosophie est d'aller à Dieu, « hic enim philosophiae finis. Enimvero qui nescit phil. pietati conjungere, idest ex humanis ad divina, ex vestigiis ad exemplaria, ex obscuris ad lucida surgere, ignorat preciosissimum phil. fructum ». A côté de Lefèvre, l'humaniste lyonnais Symphorien Champier édite, en 1516, une *Symphonia Platonis cum Aristotele* qui obéit au même dessein que le traité de Pic. « Il y compare et accorde les deux doctrines sur la matière, la cause, les éléments, le mouvement, l'espace, le temps, le monde », RENAUDET, *op. cit.*, p. 669-670.

ont entraîné, dès le début, une équivoque, il convient de marquer avec exactitude cette position première.

Sans doute, dans son propre poème, Parménide fait-il de l'*un* un attribut de l'*être*. L'*être*

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές· (frgm. 8, 5-6, Diels 119, 2-3).

Et l'on n'a ainsi, comme l'exprime Simplicius (*Phys*. 115, 11 = D. 109, 45 sq.), que la loi de réciprocité entre l'*un* et l'*être*, nullement une priorité de l'*un* à l'égard de l'*être* : τὸν Π. λόγον, ὡς ὁ Ἀλέξανδρος ἱστορεῖ, ὁ μὲν Θεόφραστος (*Phys. op*. 7; D. 483) οὕτως ἐκτίθεται ἐν τῷ πρώτῳ τῆς Φυσικῆς ἱστορίας. 'τὸ παρὰ τὸ ὂν οὐκ ὄν· τὸ οὐκ ὂν οὐδέν· ἓν ἄρα τὸ ὄν', Εὔδημος δὲ οὕτως 'τὸ παρὰ τὸ ὂν οὐκ ὄν, ἀλλὰ καὶ μοναχῶς λέγεται τὸ ὄν ·ἓν ἄρα τὸ ὄν'.

Cependant, une difficulté surgit aussitôt dès là que nous examinons ce que signifie l'*être* aux yeux de Parménide. Ce n'est nullement un concept, peu importe ici qu'on le fasse univoque comme chez Platon ou analogique comme chez Aristote. Ou, plutôt, la distinction entre la *notion abstraite d'être* et *l'être réel concret*, entre l'*être* (εἶναι) et *ce qui est* (τὸ ὄν) n'est pas encore établie. En sorte que l'*être*, pour Parménide, c'est vraiment le tout, τὸ πᾶν (1). Et, qu'il s'agisse bien d'un tout physique, dans cette pensée encore très proche de celle des premiers φυσικοί (cf. les témoignages au sujet de Xénophane dans Diels, 40,6 = Platon, *Soph*., 242 c-d, c'est l'étranger d'Élée qui parle : τὸ δὲ παρ' ἡμῶν Ἐλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων, D. 40, 13 = Arist. *Meta*., A, 5, 986 b 18 Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἅπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην ·διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον, ὁ δ' ἄπειρόν φησιν εἶναι αὐτό ·Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας (ὁ γὰρ Παρμ. τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητής)... εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν Θεόν (frgm. 23) et les autres témoignages D. 41, 26, 42; 42, 2, 23), c'est ce que prouve l'épithète συνεχές. A l'exemple de Xénophane, qui, selon Aristote, aurait été son maître, Parménide considère l' οὐρανός, c'est-à-dire l'univers entier (2). C'est cet univers qui est le τὸ ὄν. Et puisqu'il n'est

---

(1) Burnet fait remarquer très justement (*Aurore de la Ph. Gr.*[2], p. 206, n. 1) qu'on ne doit pas traduire le τὸ ἐόν de Parménide par l'*être* (*Sein*, *Being*), mais *par ce qui est* (*das Seiende*, *What is*). « Quant à (τὸ) εἶναι, il ne se rencontre pas et ne pouvait pas se rencontrer ».

(2) Sur ce sens premier de οὐρανός, désignant ce qui fut plus tard appelé κόσμος, cf. Burnet, *op. cit*., p. 31, 142, n. 1.

rien en dehors de l'être, χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι-μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν (frgm. 6, 1-2 = D. 117, 14-15), et que l'être ne peut sortir du non-être, οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν (frgm. 8, 7-8 = D. 119, 4-5), il est impossible de concevoir que cet univers identifié à l'être n'ait pas toujours existé, οὐ γὰρ φατὸν οὐ δὲ νοητόν-ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι (*ibid.* v. 8-9), et qu'il ne soit pas unique, οὖλον μονογενές (v. 4).

Tout naturellement ainsi, dès là que l'*être* est encore représenté d'une manière sensible et matérielle, en somme imaginé, c'est la notion de l'*Un* qui va prévaloir. L'οὐρανός qui enveloppe tout, l'ὁμοῦ πᾶν est forcément unique. Il est l'*Un* par excellence. Il en résulte de grandes difficultés. Un passage d'Eudème (ἐν τοῖς Φυσικοῖς frgm. 11 Sp.), cité par Simplicius (*Phys.* 115, 11 sq. = D. 109, 45 sq.), les définit à merveille. « Parménide, dit-il, ne peut identifier l'*un* à l'*être*, lors même qu'on lui accorde que l'*être* se dit univoquement (μοναχῶς, toujours opposé à πλεοναχῶς, analogiquement, chez Aristote), à moins de l'assimiler à l'un des attributs de chaque objet, tout de même qu'*homme* s'attribue aux hommes. Lorsqu'on définit en effet les « raisons » (λόγοι) de chaque chose, on constate que la « raison » de l'*être* se retrouve en toutes *une* et *la même*, tout ainsi que la « raison » du *vivant* dans les vivants. De même que, si tous les êtres étaient beaux et qu'il ne se rencontrât aucun être qui ne fût beau, tous les êtres sans doute seront beaux, et cependant l'être beau ne sera pas *un*, mais *multiple* (en effet la couleur sera belle, et aussi le genre de vie, etc.), de même tous les êtres sans doute seront *êtres*, et cependant ils ne seront pas *un seul être* ni *le même* : car autre est l'eau, autre le feu. On ne peut donc s'accorder sur ce point avec Parménide : il s'est laissé prendre par des raisonnements illusoires qui l'ont trompé, car tout cela n'était pas alors bien éclairci (nul en effet n'avait encore montré l'analogie de l'*être*, οὔτε γὰρ τὸ πολλαχῶς ἔλεγεν οὐδείς, mais c'est Platon qui le premier a introduit la notion de l'être double, et l'on n'avait pas non plus fait encore la distinction entre le *par soi* et le *par accident*) : de là vient son erreur. Le progrès est venu, ainsi que l'art de raisonner, τὸ συλλογίζεσθαι, de l'opposition des raisons et des contre-raisons. On ne se rendrait pas, s'il n'y avait pas apparence de nécessité. Or les anciens discouraient sans vraie démonstration, ἀναποδείκτως ».

La principale aporie en effet que suscitent les deux axiomes parménidiens.

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇ εἶναι μὴ ἐόντα (frgm. 7)

et οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον (frgm. 8, 22),

c'est de supprimer la multiplicité des êtres. Sans doute est-ce là déjà le sens de la critique de Zénon (cf. Diels, 130 et 133) (1). C'est ainsi en tout cas que le Stagirite l'a comprise dans le passage des *Métaphysiques* où il la tourne contre l'Un substantiel des platoniciens (2). On peut la résumer en ces termes: tout ce qui est autre que « ce qui est » doit être quelque chose « qui n'est pas ». Mais ce qui n'est pas n'est pas. Donc rien d'autre que « ce qui est » n'est. L'univers, donc, ne contient qu'un seul être en lui-même, le « ce qui est », à savoir ce même univers. Il exclut, par suite, toute multiplicité, de quelque ordre qu'elle soit. Et c'est précisément cet argument qu'Aristote utilise maintenant à l'endroit des platoniciens. Aussi longtemps que la notion abstraite d'être est tenue pour un prédicat, il y a place, comme le remarquait Eudème, pour de la multiplicité dans l'univers. Dès l'instant où cet abstrait est réalisé, où l'on pose un *Un en soi* et un *Etre en soi*, « il devient bien difficile, comme dit Aristote, de poser quelque autre être à leur côté : car ce qui est autre que l'être n'est pas, et l'on en revient forcément à l'argument de Parménide que tous les êtres sont un et que c'est cet un qui est l'être ». En sorte que, dit-il encore plus loin, « si l'un lui-même, αὐτὸ τὸ ἕν, est indivisible, il faudra conclure, suivant le postulat de Zénon, que rien n'est, οὐθὲν ἂν εἴη ». Ainsi l'Un absolu de Parménide, pour autant qu'il nie la pluralité des êtres, va-t-il à leur dénier l'*être*. Et c'est ce qu'exprime sans doute le petit mot de Zénon tel que le rapporte Eudème *(Phys.*, fr. 7, cf. Simpl., *Phys.*, 97, 12) : « Si l'on me définissait l'*un*, je pourrais dire ce que sont *les*

(1) Cependant Ross, *in Met.*, I, 246, après BURNET, *Aurore de la Ph. Grecque*, 360-364, la croit dirigée contre le pythagorisme. Cela ne me paraît pas sûr, si l'on songe à *Méta.*, B, 4, 1001 b 7 sq. où il semble bien que la critique de Z., à laquelle Ar. fait allusion, porte sur l'indivisibilité de l'Un telle que l'exprime Parm. (fg. 8,22).

(2) B, 4, 1001 a 27 sq. Je suis de près ici le commentaire de Ross, I, p. 245, tout en maintenant la valeur de l'argument d'Aristote. Car il est clair que, quelque différence qu'il y ait entre l'Un Substance formelle des Plat. et l'Un Tout physique matériel de Parménide, l'un et l'autre rendent impossible la prédication de l'être à des sujets multiples, et donc, au propre, les suppriment.

êtres, εἴ τις αὐτῷ τὸ ἓν ἀποδοίη τί ποτέ ἐστιν, ἕξειν τὰ ὄντα λέγειν » (1).

Eudème l'avait indiqué avec une précision parfaite, le progrès dans la notion de l'*un* ne pouvait venir qu'à la suite d'un progrès dans la notion de l'*être*, et c'est Platon qui le premier l'accomplit. Mais déjà, cependant, il y avait quelque chose de plus, semble-t-il, chez Mélissos que chez Zénon, et comme une première annonce du platonisme, si l'on en juge d'après l'un des fragments qu'en offre Simplicius *(de caelo*, 558, 19 = D. 147, 4) *:* « Parlant de l'*être*, dit Simplicius, Mélissos déclare qu'il est *un*, inengendré, immobile, ne comportant aucun vide, mais tout entier plein de lui-même (on reconnaît exactement l'être de Parménide) » et il ajoute(2): « cet argument, donc, est la plus grande preuve qu'il n'y a qu'un seul *Un*. En voici d'autre encore. S'il y avait plusieurs *uns* (et donc plusieurs êtres), ils devraient présenter les mêmes caractères que ceux que je viens d'attribuer à l'*un*. Si, par exemple, il existe de la terre, de l'eau, de l'air, du feu, du fer, de l'or, et si, par exemple, un être est vivant, l'autre mort, et s'il y a du noir et du blanc et le reste, tout ce que, d'un mot, les hommes tiennent pour réel, si ces choses-là existent, et si nous voyons et entendons correctement, en ce cas chacun de ces êtres doit présenter exactement les mêmes caractères que ceux que nous lui reconnaissions dès le début, c'est-à-dire qu'il ne doit ni changer ni devenir autre, mais demeurer toujours chacun tout justement comme il est ». Or il y a là une contradiction entre ce que nous déclarons devoir être et ce que nous offrent les sens. Nous estimons voir, entendre et juger correctement, et, cependant, tout ce que nous donne la sensation est sujet au changement. Comment fondre ce désaccord ? « Nous déclarons qu'il existe une multiplicité d'êtres éternels, ayant chacun forme déterminée et solidité propre, εἴδη τε καὶ ἰσχὺν ἔχοντα, et, pourtant, tous les êtres nous paraissent devenir autres et différents de ce que nous les voyions chaque fois. Il est donc évident que nous n'avons pas vu correctement, et que ce n'est pas correctement non plus que les choses nous paraissent multiples. Car elles ne changeraient pas, si elles étaient réelles, mais chaque

(1) Cf. aussi le mot de Sénèque, *ep.* 88, 44 : Si Parmenidi (credo), nihil est praeter unum; si Zenoni, ne unum quidem, D. 130, 38-39.

(2) La traduction que donne de ce passage l'éd. franc. de Burnet, p. 371, n'est pas exempte de fautes.

être demeurerait exactement tel qu'il nous semblait être auparavant. Il n'y a rien de plus fort (κρεῖσσον) en effet que l'être qui existe réellement, τοῦ ἐόντος ἀληθινοῦ. Mais, s'il a changé, ce qui était a péri, et ce qui n'était pas est venu à l'existence. Ainsi donc, s'il y avait multiplicité d'êtres, ceux-ci devraient présenter exactement les mêmes caractères que l'être lui-même » (D. 148, 10-18).

On découvre sans peine, dans cette critique encore embarrassée, l'une des difficultés qui arrêteront Platon au sujet de la réalité du « plusieurs ». S'il est vrai que l'un des caractères essentiels de l'être est la stabilité, l'immutabilité, comment accorder l'être à ce qui change ? Ce sera là l'un des points de départ de la dialectique platonicienne et de l'ascension aux Idées. Néanmoins le mot εἴδη ne doit pas, dans notre texte, faire illusion. Quand Mélissos déclare que les êtres *réels* doivent présenter une forme déterminée, le contexte montre bien qu'il s'agit ici, selon le sens premier du mot, de la figure extérieure, perceptible aux sens (cf. les exemples choisis : terre, eau, air, feu, un vivant, un mort, du blanc, du noir) et non de la forme intelligible visible au seul νοῦς. L'εἶδος de Mélissos est encore un αἰσθητόν, non un νοητόν. Et cela vient, selon la remarque d'Eudème, de ce que, avant Platon, nul n'a su distinguer la double signification de l'être.

Seul en effet le discernement du τὸ εἶναι en tant qu'universel attribuable, et du τὸ ὄν en tant que singulier sujet d'attribution permettait de franchir le pas. Car, d'une part, dès là que la notion d'être devient attribuable, elle peut-être attribuée à une multiplicité d'êtres dont l'existence est par là même rendue possible. D'autre part, l'on voit aussitôt que la notion d'unité suit les mêmes progrès que la notion d'être. Chaque sujet singulier ne sera dit être en effet que dans la mesure où il exclura, de ce qu'il est, la division, où il sera saisi, non comme une multitude — qui, de soi, est insaisissable —, mais comme un tout unifié, ou bien, *a fortiori*, comme une essence simple, où, par suite, distinct des autres en tant que singulier, un en lui-même en tant qu'indivis, il constituera un être *un*. Car, pour parler avec Aristote, tous les sujets d'attribution de l'être, « tous les ὄντα sont ou bien un ou bien plusieurs, et, s'ils sont plusieurs, chacun d'eux est un, ἅπαντα δὲ τὰ ὄντα ἢ ἓν ἢ πολλὰ ὧν ἓν ἕκαστον ».

(*Meta.* B, 4, 1001 b 6). L'être et l'un sont donc convertibles (Cf. *Théet.*, 188 e- 189 a, *Soph.* 237 d-e).

A la vérité, les difficultés que suscite le platonisme, et que Platon lui-même s'est nettement posées, concernent moins le cas du singulier concret, lequel ne participe à l'εἶναι que d'une manière très imparfaite, que la condition des Formes pures, sujets premiers d'attribution, seuls vrais ὄντα. On peut les ramener à deux chefs principaux.

Tout d'abord, la rigueur même de la dialectique conduisait Platon à faire de l'*Etre* et de l'*Un* eux-mêmes des genres suprêmes, puisqu'ils sont attribuables à tout ce qui participe de l'être et de l'unité, et à les regarder tout à la fois, selon la doctrine qui réalise les universels, comme des substances par soi. Dès lors surgit l'aporie : si l'*être* et l'*un* sont des genres, toute la richesse de l'être et toute la richesse de l'un se retrouveront au même degré dans toutes les espèces qui divisent ces genres et dans tous les individus compris dans l'extension de ces espèces — l'essence du genre « animal » se retrouve au même degré dans toutes les espèces d'animaux et dans tous les individus à quoi s'étendent ces espèces —, et il ne sera plus même possible d'établir une hiérarchie entre ces espèces différentes, dès là que la différence spécifique, qui les distinguait en les spécifiant, est encore de l'être, partant de l'un. En sorte qu'on revient à identifier tout ce qui est être et tout ce qui est un, et à ne plus admettre en conséquence qu'un seul être, non plus sensible et matériel comme chez Parménide, mais intelligible et formel, et cependant aussi solitaire et confus en son unicité, ὁμοῦ τὸ πᾶν.

En second lieu, si toute Forme est une dans la mesure même où elle est être, si chacune des Formes exclut absolument toute multiplicité, toute division, de son être, si elle ne peut être, d'aucune manière, autre qu'elle-même, comment expliquer qu'il y ait un lien entre ces Formes ? Et puisque, ce lien disparu, la science périt aussi, qui ne se constitue qu'au moyen de jugements où un prédicat est mis en relation avec un sujet, le problème revient à se demander : comment garder à la science sa valeur ontologique et la rendre encore possible ?

Platon n'aboutira jamais à résoudre la première aporie. Par contre, la série des dialogues qui va du *Parménide* au

Philèbe s'essaie à la solution de la seconde. On n'a pas à dire ici avec quel succès le philosophe s'y emploie. D'un mot, c'est en reconnaissant, à l'intérieur de l'Idée, une certaine division, une certaine multiplicité relative, qui, la constituant à la fois, mais non sous le même rapport, *même* et *autre*, *même* en tant qu'elle est *un être* déterminé, et donc *un*, *autre* en tant que cette détermination qui la distingue n'exclut pas en dehors de son être propre toute l'infinité des déterminations possibles qui ne sont pas la sienne, lui permet ensemble, et d'*être* en se divisant des autres sans être elle-même divisée, et, d'une certaine manière, de *ne pas être*, dès là qu'elle n'est pas ce qui est *non elle*, et qu'ainsi, dans son indivision même, elle inclut une sorte de *non-être* relatif, une certaine multiplicité, une part d'indéterminé, pour tout dire une *puissance* qui rend possible un accord avec d'*autres* qu'elle-même.

Le système d'Aristote est directement issu de cette double aporie.

Il répond à la première par la doctrine de l'analogie de l'être. Platon avait reconnu que l'être se dit διssῶς, selon qu'on le regarde comme universel attribuable ou comme sujet d'attribution. Mais cette analyse avait abouti dans la théorie des Formes à de grandes difficultés, par le fait que l'εἶναι était constitué en genre univoque, et assimilé à ce qui est réellement, au τὸ ὄν, à l'οὐσία première. Il fallait, de nouveau, disloquer cette synthèse. Aussi, le premier soin du Stagirite est-il de remarquer que l'être se dit non pas seulement διssῶς, mais πλεοναχῶς. L'εἶναι s'attribue à des ὄντα divers, qui participent diversement, inégalement, à l'être. L'εἶναι se divise donc en un certain nombre de genres irréductibles l'un à l'autre, et la détermination de ces genres inconfusibles revient, en définitive, à l'observation du réel, à l'expérience. Ainsi se fonde la table des catégories, ou attributs suprêmes. Par ailleurs, s'ils sont, en tant que prédicats les plus élevés, incommunicables, et, de quelque manière, absolus, puisqu'ils divisent *réellement* l'être, ces genres premiers de l'être comportent néanmoins une part de relativité, ils ne sont pas entièrement fermés, puisqu'ils communiquent tous avec la notion d'être qui leur appartient en commun et ainsi transcende chacun d'eux, de manière à constituer l'attribut le plus universel auquel ils participent analogiquement,

c'est-à-dire en proportion à un premier. Tous les sujets d'attribution, en effet, ne participent pas au même titre à l'εἶναι. L'égalité fait place à la proportion. Il y a un sujet premier, qui est l'essence ou substance seconde. Et la valeur d'être des autres catégories, leur degré de participation à l'εἶναι, se mesure au plus ou moins d' « immédiateté », si l'on peut dire, que comporte leur lien à l'οὐσία. Mais ce sujet d'attribution, l'οὐσία, qui est premier au regard des autres catégories, n'est cependant pas le sujet tout à fait premier. Il n'est encore qu'un attribut, un κατηγορούμενον. L'essence est substance seconde, c'est-à-dire qu'elle est relative à une substance première, la πρώτη οὐσία, qui est, elle, le sujet d'attribution tout à fait premier, celui qui ne peut être attribué d'aucun et à quoi tout s'attribue. L'οὐσία-essence n'est sujet d'attribution que dans son rapport avec les autres catégories. La πρώτη οὐσία l'est à l'égard de toutes ces autres et de l'essence elle-même. C'est qu'on passe ici de l'ordre des essences à l'ordre de l'existence. Seule l'οὐσία existante, réalisée, participe à l'εἶναι en toute sa plénitude. Enfin, dans l'ordre même de l'existence, dans l'ordre des vrais ὄντα, il y a une subordination des uns aux autres, une hiérarchie qui se constitue à partir d'un τὸ ὄν premier. Les êtres ne sont pas juxtaposés. Sujets d'attribution en ce qui regarde les catégories et, de ce fait, possédant toute la richesse de l'essence qui les détermine et des attributs qu'appelle immédiatement cette essence, néanmoins ils ne participent pas également à l'εἶναι existentiel. Ici encore il y a proportion. Pour le bien entendre, il convient de recourir à une autre division de l'être, qui, elle aussi, transcende tous les genres. Cette division nouvelle, où l'être est partagé en *acte* et en *puissance*, nous amène tout droit à la solution aristotélicienne de la seconde aporie.

La notion de puissance, sous le nom d'*autre*, avait offert à Platon le moyen de répondre au problème du lien entre les Idées. Il se pose, chez Aristote, d'une manière différente, et cette différence tient à ce que le sujet tout à fait premier d'attribution, le τὸ ὄν véritable, n'est plus à ses yeux l'essence, mais la substance concrète, πρώτη οὐσία. Or, s'il est vrai que, pour sauver la science, il faut admettre la possibilité de rapports entre les Formes (puisque la science consiste à *rapporter* un prédicat à un sujet), et donc la possibilité

de reconnaître, à l'intérieur de la forme indivise, de la Forme *une*, quelque part de multiplicité, une certaine division relative, il est vrai aussi que, dans la doctrine du Stagirite où le sujet premier de l'être, et, partant, l'objet de la science, est la substance concrète, laquelle est ensemble même et autre, une et multiple, indivise et divisée, le savoir ne peut s'établir qu'à la condition d'avoir pour objet des êtres vraiment *uns*, donc stables, et par conséquent non susceptibles d'altérité, de changement. En sorte que la première opération qui s'impose ici est de réduire la mobilité à de l'immobile, c'est-à-dire le *non-être* à de l'*être*, le *multiple* à de l'*un*. C'est la division transcendantale de l'être en être en *acte* et en être en *puissance* qui permet cette opération, et, qui, dès lors, fonde ainsi et la stabilité de l'être et la légitimité de la science. L'être véritable, l'être qui seul participe pleinement à l'εἶναι, l'être objet de science, c'est l'être en acte. L'être en puissance est d'une certaine manière non-être, et donc multiplicité, division. Dès lors, de par son indétermination elle-même, il échappe à la prise de l'intelligence. N'étant point, il n'est pas saisissable, on ne le peut connaître. Mais ce non-être n'est pourtant pas du non-être pur. Il est, dans l'être, une possibilité réelle d'être autre. Il y a dans l'être concret, *un* dans la mesure exacte où il est acte, un germe réel d'altérité, du *multiple* prêt à être, lequel permettra à un agent lui-même actué de faire passer cet être en acte de l'acte présent à un autre acte, c'est-à-dire à une autre unité, en sorte que l'indétermination même qui réellement existe dans ce déterminé est la condition nécessaire, l'amorce de la détermination future, tout ainsi que, faisant le vide dans un siphon pour y déterminer l'ascension du liquide qu'on veut transvaser, le vide dans ce siphon est la condition nécessaire, comme l'amorce qui, pour ainsi parler, attire, appelle, et rend possible, l'action de l'opérateur. Ainsi retrouve-t-on, chez le disciple comme chez le maître, et pour les mêmes fins : sauver la science, la notion de la compossibilité dans un même sujet de l'être et d'un certain non-être de l'un et du multiple, de l'indivision et du divisé, de l'acte et de la puissance. Toujours identique à soi, la substance concrète comme l'Idée substance est ensemble *même* et *autre*, mais non sous le même rapport. Ainsi, sans rien ôter aux principes premiers de l'être, identité, contradiction,

assure-t-on à la fois et la stabilité du τὸ ὄν et la valeur de la science.

Cependant, s'il est vrai que le passage, dans un même sujet, de la puissance à l'acte requiert un agent extérieur, dès là que la puissance, étant non-être, ne peut produire d'elle-même sa venue à l'être, et que, d'autre part, l'acte du sujet, étant ce qui le détermine, repousse par le fait même toute autre détermination qui détruirait la sienne propre, il apparaît aussitôt que, d'agent en agent, la série des causes non homogènes ne se pouvant dérouler à l'infini, l'on devra s'arrêter à un agent premier, c'est-à-dire à un agent pleinement acte, puisque, s'il comportait, lui aussi, quelque puissance, il requerrait à son tour un autre agent en acte qui fût décidément premier. Ainsi se fonde la hiérarchie des substances. Premières à l'égard des catégories et à l'égard de cette catégorie principale de l'essence qui elle-même est sujet relativement aux autres, elles ne sont pourtant pas, dans leur ordre, qui est l'ordre de l'existence, toutes égales. Dès là qu'elles comportent de la puissance, et dans la mesure exacte où elles en comportent, elles n'existent pas au même titre, mais participent diversement à l'εἶναι. Et l'on voit que seul existera dans toute la plénitude du terme l'être chez qui l'εἶναι se confondra avec le τὸ ὄν, l'être en lequel l'εἶναι ne sera pas restreint par le τὸ ὄν, l'*être* par *ce qui est*, c'est-à-dire l'être non mêlé de puissance d'aucune sorte, l'Acte pur. Excluant toute puissance, il exclut dès lors toute multiplicité, toute division, il est par excellence, l'Indivis, l'*Un*. Et, du même coup, étant l'être en sa plénitude, il exclut tout autre être égal à lui-même : il est, par le fait, l'*Unique*.

Cette analyse des différentes modalités de l'être selon Aristote — universel attribuable et sujets d'attribution, substance seconde et catégories, substance première et essence, Acte pur et êtres composés — nous fait peut-être mieux comprendre la nature des rapports que l'*être* soutient avec l'*un*. D'un mot, ils sont coextensifs l'un à l'autre, ils se réciproquent (1). Car il est clair, d'abord, qu'un sujet ne sera être que pour autant qu'il sera divisé des autres, qu'il sera *soi*. Mais il ne sera *soi* que dans la mesure où il exclura

(1) *Meta.*, Γ, 2, 1003 b 23-1004 a 1 avec le commentaire d'ALEXANDRE, 247, 13-20, Hayduck. Pour la réciprocité du *principe* et de la *cause*, cf. Δ, 1013 a 16.

de ce qui le détermine toute division, toute multiplicité : l'indivision, c'est-à-dire l'unité, apparaît ainsi comme une notion exactement convertible avec la notion d'être, non antérieure, ni postérieure : contemporaine. Car un être n'apparaît comme *un* que dans l'instant même où il apparaît comme *être*, et il n'apparaît comme *être* (c'est à savoir comme un τὸ ὄν participant *singulièrement* à l'εἶναι) qu'à la condition de se présenter ensemble divisé des autres et indivis en soi, et donc de se présenter comme *un*.

D'autre part, l'on voit aussi manifestement que les degrés de participation à l'un correspondent aux degrés de participation à l'être. Ainsi, dans l'ordre des attributs, l'essence est-elle plus une que les autres catégories, étant plus être — « homme » a plus d'unité que « blanc » —; dans l'ordre des sujets d'attribution, la substance animée plus une qu'un tout accidentel, étant plus acte — Socrate a plus d'unité qu'un tas de pierres —; la substance toute première, la substance toute acte plus une que les substances mêlées de puissance, puisqu'elle exclut, de soi, tout non-être et donc toute division et multiplicité — l'Acte Pur a plus d'unité que Socrate, il *est* l'Un.

L'on voit enfin que, dans le cas de l'Acte pur, c'est-à-dire du Premier Un, il ne peut être question, pour le Stagirite, d'une priorité de l'*un* par rapport à l'*être*. Car ce qui fait l'Acte pur éminemment *un*, c'est tout juste ce qui le fait éminemment *être*. C'est dans la mesure où la notion d'acte, en tant que telle, exclut la notion de puissance qu'elle repousse du même coup les notions de division, de multiplicité, qui s'opposent à l'Unité. Qui dit acte dit être déterminé, être indivis. Et qui dit acte pleinement acte dit donc être pleinement déterminé, pleinement indivis. Et qui, par conséquent, dit être parfait dit aussi parfaite unité. En sorte que toute priorité de l'Un relativement à l'Etre est ici impensable. La division de l'être en acte et en puissance a projeté sur ce point la lumière de l'évidence.

Comment cette lumière devait s'obscurcir, d'où vient que, chez Plotin, l'on revient à la priorité de l'Un, c'est ce qu'il nous reste à examiner.

L'Un, qui est aussi le Bien (III 9, 9; 8, 7; V 3, 16), et qui est par excellence le Premier (II 9, 1), a droit au rang de première hypostase parce qu'il est souverainement

simple et indivisible (II 9, 1; III 8, 9). Il est, comme tel, l'absolu (II 9, 1; III 8, 9; V 3, 17; 4, 1). C'est à ce titre de réalité parfaitement simple que l'Un essentiel est au-dessus de tout, antérieur à tout, à l'Intelligence, puisqu'elle comporte une certaine multiplicité (l'intelligence et l'intelligible sont deux, III 8, 9; V 1, 5-7) et une certaine déficience à l'égard de la νόησις qui l'achève (III 9, 9), antérieur aussi à l'Etre, puisque l'Etre est inséparable de l'Intelligence (V, 4, 2, p. 205, 2-25 Volkmann), « laquelle, selon qu'elle pense, fonde la réalité de l'Etre, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν ὑφιστὰς τὸ ὄν, cependant que l'Etre, du fait qu'il est pensé, donne à l'Intelligence de penser et d'être, τὸ δὲ ὂν τῷ νοεῖσθαι τῷ νῷ διδὸν τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι » (V 1, 4, p. 166, 9-11 Volkmann). Cette dualité, ainsi manifestée dans la nature même de l'Etre, exige un principe supérieur qui soit commun à la fois et à l'Intelligence et à l'Etre, τοῦ δὲ νοεῖν αἴτιον ἄλλο, ὃ καὶ τῷ ὄντι. ἀμφοτέρων οὖν ἅμα αἴτιον ἄλλο, et il faut bien que ce principe leur soit commun, puisque Intelligence et Etre sont contemporains dans l'existence, ἅμα μὲν γὰρ ἐκεῖνα, qu'ils n'existent point l'un sans l'autre (1), καὶ συνυπάρχει, et ne se peuvent faire réciproquement défaut, καὶ οὐκ ἀπολείπει ἄλληλα (p. 166, 11-13 V.). L'Un est donc au-dessus de l'essence, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, et par suite au-dessus de l'Intelligence, τοῦτο δὲ καὶ νοῦ, puisque l'Etre n'est pas un cadavre, mais vie et pensée, et qu'ainsi Intelligence et Etre sont identiques, τὸ γὰρ ὂν οὐ νεκρὸν οὐδὲ οὐ ζωὴ οὐδὲ οὐ νοοῦν· νοῦς δὴ καὶ ὂν ταὐτόν (V 4, 2, p. 205, 22-24 V. Cf. aussi V 5, 6).

Telle est, à peine esquissée, la doctrine de la priorité de l'Un chez Plotin. Elle se fonde sur la primauté de la notion de simplicité, d'indivision absolue. Or, si l'on prend son point de départ dans ce qui constitue l'achèvement de l'être pour Aristote, dans l'Acte Pur Pensée qui éternellement se pense, et si l'on refuse, avec Plotin, à reconnaître en cette Pensée l'identité de l'intelligence et de l'intelligible qui seule assure à l'Acte Pur son essentielle indivision, son unité (2), force est bien, l'Etre, à son plus haut sommet,

(1) La traduction de Bouillet : « ils sont consubstantiels » me paraît dire un peu plus que le texte.

(2) Sur la critique d'Aristote par Plotin, cf. par ex. V 1, Ἀριστοτέλης δὲ ὕστερον χωριστὸν μὲν τὸ πρῶτον καὶ νοητόν, νοεῖν δὲ αὐτὸ ἑαυτὸ λέγων πάλιν αὖ οὐ τὸ πρῶτον ποιεῖ, p. 172, 16-18 Volkm. On sait que, d'après PORPHYRE, *V. P.*, 14, la *Métaphysique* d'Aristote est tout entière condensée dans les *Ennéades*.

demeurant multiple, et cette dualité qu'il comporte inhérant à son essence elle-même, de rechercher un principe supérieur qui soit, lui, la simplicité même, l'Unité qui n'est rien d'autre qu'unité. Car l'on voit aussitôt que cette Unité suprême, dès là qu'elle dépasse l'être en son achèvement, lequel était une Pensée qui se pensait elle-même, dès là donc qu'elle se tient au-dessus et de l'Etre et de la Pensée, devient, par nécessité, un inconnaissable, un ineffable. On n'en peut rien dire, on ne peut que dire ce qu'elle n'est pas. Elle n'est que l'Un tout pur, et l'on ne saurait ajouter quelque attribut que ce soit à cette seule dénomination qu'en faisant tomber l'Un de l'ordre du simple, de l'indivis, à l'ordre du multiple, et donc en le niant comme Un. En sorte que la priorité de l'Un sur l'Etre chez Plotin, cette priorité dont l'origine est dans l'adéquation de l'Etre à la Pensée, laquelle suppose une essentielle dualité, aboutit, en définitive, à un Premier dont on ne peut même pas dire s'il est. Car lui attribuer l'Etre serait déjà le dégrader. Tel donc, au delà de l'Etre, au delà de l'Intelligence, il échappe à l'Etre, il nous échappe. Rien d'étonnant à ce que la théologie plotinienne devienne, chez ses disciples, théurgie.

La doctrine de la priorité de l'Un fit cependant fortune. On ne voyait pas que, du moment où l'Un n'est plus convertible avec l'Etre, il n'importe qu'il soit au-dessus, on lui déniel'être, et que, à le faire ineffable, on se refusait le droit de dire même qu'il fût. Il y avait là, semble-t-il, dans cet exhaussement comme à l'infini du Premier, une idée chère à la philosophie religieuse de la fin de l'antiquité. Par Proclus et ses commentaires sur le *Parménide*, sur le *Timée*, indirectement aussi par le pseudo-Denys qui est tout plein de néo-platonisme, elle a traversé le Moyen Age. Et le succès en est tout rajeuni, précisément dans la Florence du Quattrocento, par les traductions qu'offre de Plotin (1486) et de ses disciples (Jamblique et Théon, 1463, sans parler du *Poimandres)* le chef de l'Académie florentine, Marsile Ficin, et par la découverte de nouveaux écrits, tels que les Commentaires d'Olympiodore. C'est sous l'influence de ces ouvrages qu'on lit Platon et qu'on l'interprète. C'est de cette doctrine que s'inspirent les *Commentaires* de Ficin lui-même, sur le *Banquet* (1469, 1475), sur le *Philèbe*, le

Parménide et le *Timée* (1469), sur le *Phèdre* (1475), et ses écrits originaux, la *Theologica Platonica* (1474) et le *De Triplici Vita* (1489). En 1491, lorsque Pic de la Mirandole rédige son petit traité, et que Lefèvre le rencontre à Florence, tous ces travaux ont paru. Il est donc bien naturel que le problème considéré dans le *De Ente et Uno* le soit à la lumière du néo-platonisme. A cette époque, et vu ces conditions, il n'en pouvait être autrement.

Notre auteur n'en a que plus de mérite à s'efforcer de débrouiller l'écheveau. Car il est manifeste qu'il s'y essaie. Par delà l'exégèse postérieure, et quelques emprunts qu'il fasse d'aventure à l'école d'Alexandrie, ce qu'il vise à retrouver, c'est la pensée génuine de Platon et de son disciple. Aussi commence-t-il son étude par une analyse exacte des textes de Platon et du Stagirite où la question est traitée. Il n'a point de peine, ainsi revenu aux sources, à démontrer que ces deux maîtres n'ont pas une doctrine différente. C'est seulement dans les prolongements de l'école que l'Un est supérieur à l'Etre. Platon lui-même n'a rien enseigné de pareil. Un et Etre sont pour lui convertibles. En sorte que, cette réciprocité faisant aussi le fond de l'aristotélisme, l'accord, la « symphonie » s'impose. L'un et l'autre philosophes soutiennent au même titre la religion. On lés réconcilie ensemble, et tous deux avec le christianisme. Ainsi prendra fin, Pic l'espère, cette querelle lamentable, où, les ruinant l'un par l'autre, on ruine du même coup les fondements les plus certains de la théologie chrétienne.

Tel est le dessein de l'opuscule. Certes, le jeune Pic (il n'a que vingt-huit ans) ne s'y révèle point métaphysicien vigoureux. Mais on serait injuste à le comparer aux « majores ». Si l'on veut prendre une exacte intelligence de son travail, il convient de le référer aux écrits de son entourage. Qu'on lise par exemple les quelques lignes où Bessarion (1), déjà, aborde le problème. C'est à peine ébauché, bien confus encore. De l'un à l'autre, le progrès est sensible. Il y a, chez Pic, un essai de discussion. L'aporie est attaquée de front, dans son être métaphysique. On ne rencontre pas, à chaque instant, cette confusion dégoûtante entre l'Un réalité suprême et l'Un universel attribuable qui mène tous

---

(1) *Op. cit.*, Venise, 1516, fol. 13 v° (l. II c. 3), fol. 19 r° (l. II c. 5).

les disciples de Plotin à un labyrinthe sans issue (1). Que, d'autre part, l'on rapproche, de l'exégèse ici offerte des textes de Platon, la méthode ficinienne tout imprégnée encore de symbolisme, l'effort de Pic n'en paraîtra pas moins digne d'attention. Certes, on est loin de la sûreté, de la précision critique du grand Erasme. Il y a pourtant, dans cette tentative, une nouveauté louable. Où qu'on la trouve, rien ne vieillit plus vite que l'allégorie. Pic n'en est pas trop ami. Son respect de la lettre le sauve de la vétusté.

L'importance de l'aporie considérée, la manière relativement originale dont il l'aborde, le sentiment enfin qui l'anime en tout son cours, telles sont donc les raisons qui gardent à ce petit traité quelque valeur. Il méritait peut-être une étude nouvelle. On espère ici l'avoir montré.

---

(1) Plotin lui-même se garde bien de la faire. Cf. VI 2, 9 : τὸ μὲν οὖν ἕν, εἰ μὲν τὸ πάντως ἕν, ᾧ μηδὲν ἄλλο πρόσεστι, μὴ ψυχή, μὴ νοῦς, μὴ ὁτιοῦν, οὐδενὸς ἂν κατηγοροῖτο τοῦτο, ὥστε οὐδε γένος · εἰ δὲ τὸ προσὸν τῷ ὄντι, ἐφ' οὗ τὸ ὂν ἓν λέγομεν (τὸ ἓν ὂν λέγ. Volkm. : le contexte rend l'inversion indispensable), οὐ πρώτως ἓν τοῦτο. ἔτι ἀδιάφορον ὂν αὑτοῦ πῶς ἂν ποιήσειεν εἴδη κτλ., p. 310, 17-23 Volkm. Tout le passage est de première importance pour l'analyse de la notion de l'Un.

A. J. Festugière, O. P.

JOANNES PICUS MIRANDULANUS

DE ENTE ET UNO

AD ANGELUM POLITIANUM

PROŒMIUM

Narrabas mihi superioribus diebus quae tecum de ente et uno Laurentius Medices egerat, cum adversus Aristotelem, cujus tu *Ethica* hoc anno publice enarras, Platonicorum innixus rationibus disputaret efficaci adeo vir ingenio et multiformi ut videatur factus ad omnia, in quo illud praecipue admiror quod, cum sit semper in republica occupatissimus, literarium semper aliquid aut loquitur aut meditatur. Et quoniam qui Aristotelem dissentire a Platone existimant a me ipsi dissentiunt qui concordem utriusque facio philosophiam, rogabas quomodo et defenderetur in ea re Aristoteles et Platoni magistro consentiret. Dixi quae tunc mihi in mentem venerunt confirmans potius quae tu Laurentio inter disputandum responderas quam novam aliquid afferens. Sed non tibi hoc satis. Efflagitas nunc ut, quanquam de his fusius in ipsa quam adhuc parturio *Platonis Aristotelisque Concordia* sim scripturus, brevi tamen ad te commentariolo perstringam ea quae tunc ibi coram de hac quaestione sum (1) locutus, cum forte et Dominicus Benivenius adisset utrique nostrum pro sua et doctrina et integritate carissimus. Ego vero negare tibi quid possum? In re praesertim literaria, socio pene dixerim individuo? Liceat autem mihi parte linguae politioris vindicem verbis uti quibusdam nondum fortasse latii jure donatis. Quae tamen ipsa rerum novitas et quaedam prope necessitas expressit, nec elegantioris stili lenocinium quaeras. Ut noster Malius inquit, ornari res ipsa negat, contenta doceri. Fuerunt igitur haec, si recte memini, de quibus sermonem habebamus.

CAPUT PRIMUM

A Platonicis asseveratum est ab uno ens praecedi

Aristoteles multis in locis respondere haec sibi invicem et aequali esse ambitu dicit, unum scilicet et ens (verum item et bonum, sed de his postea). Resistit Academia cui placet unum esse prius ente,

(1) Solum.

prius autem cum dicunt et simplicius intelligi volunt et communius. Quare et Deum (cujus summa simplicitas) esse quidem unum dicunt, non tamen esse ens, intra terminos item unius primam omnium materiam, rudem scilicet illam et informem, quae tamen extra (ut volunt) entis limites est. Tum illud afferunt non idem esse quod uni opponatur et quod enti, opponi autem enti quidem nihil, uni autem multitudinem, eadem igitur lege qua et opposita censeri duo illa, ens et unum, ut non converti nec respondere invicem existimentur.

CAPUT SECUNDUM

Platonem nullibi unum esse ente superius sed potius aequalia innuisse

His illi rationibus innituntur. Quas priusquam dissolvamus, non ab re fuerit quid de hac quaestione a Platone expressum inveniatur in medium attulisse. De ente et uno duobus locis invenio Platonem disputantem, in *Parmenide* scilicet et *Sophista*. Contendunt Academici utrobique a Platone unum supra ens poni.

Ego vero hoc de *Parmenide* primum dixero neque toto illo dialogo quicquam asseverari nec, si maxime asseveretur quicquam, tamen ad liquidum inveniri unde Platoni dogma istius modi ascribamus. Certe liber inter dogmaticos non est censendus quippe qui totus nihil aliud est quam dialectica quaedam exercitatio. Cui nostrae sententiae tantum abest ut ipsa dialogi verba refragentur ut nullae exstent (1) magis et arbitrariae et violentae enarrationes quam quae ab his allatae sunt qui alio sensu *Parmenidem* Platonis voluerunt. Sed omittamus (2) omnes interpretes. Ipsam inspiciamus dialogi seriem, quid ordiatur, quo tendat, quid promittat, quid exequatur.

Porro ita se habent. Cum ab ea disputatione unum ne sint omnia an sint multa quae sunt Socrates ad ideas divertisset multaque super his a Parmenide sciscitaretur, respondet Parmenides placere sibi impetum illum propensionemque animi ad res altissimas diffiniendas : « Caeterum collige, inquit, teipsum diligentiusque te, dum juvenis es, in ea facultate exerce; quae inutilis multis videtur, unde ab illis nugacitas sive garrulitas nuncupata (3) : alioquin veritas te fugiet ». Confessum autem apud omnes, quod et sequentia manifestant, per haec verba ab illo dialecticam significari. Post quae cum ita Parmenidem Socrates interroget : « quis exercitationis hujus modus est, Parmenides ? », respondet ille primo eum esse quem a Zenone audierat, tum particularius de hac re docens admonet perspicaci solertia circumspiciat non solum

(1) Extent.
(2) Ommittamus.
(3) Nuncupatae.

qu'd consequatur si res aliqua sit, sed et quid consequatur si non sit, tum videat quid consequatur rem illam quam esse aut non esse ponimus, ut se respicit, ut alia; quid item al'a, ut se ut illam respiciunt. Et cum plura ille in hanc sententiam, tum Socrates ita : « Arduum opus affers nec te omn no intelligo. Sed cur ipse aliquid non ponis atque isto quem probas modo pertractas, quo mihi dilucidior hujus rei fiat intellectus ? » Respondet Parmenides hoc sibi seni esse laboriosum. Denique Zeno faciendum hoc dicit esse Parmenidi quando in paucorum conventu est, alioquin parum decore ait hujusmodi quaedam in celebritate multorum tractari a sene, quoniam quotusquisque noverit tractationem hujusmodi et evagationem ad veritatem adipiscendam esse necessariam.

Faciunt vel haec verba Zenonis plenam fidem ejus quod diximus, quod nunc Parmenides tractaturus est. Tale est si credimus Zenoni, ut non sit palam in multorum consessu a sene tractandum. At si, ut illi volunt, de divinis ordinibus, de primo rerum omnium principio agit, quae tractatio seni congruentior aut erubescenda minus ? Sed citra omnem est controversiam, nisi nos ipsos vellemus fallere, id circa quod versaturus erat Parmenides dialecticum esse negotium neque (1) al ud ab eo Socrates postulaverat. Id autem juvenilis potius quam senilis officii Zeno judicaverat. Quibus etiam testimoniis si non credimus ipsum percurramus dialogum videbimusque nusquam aliquid affirmari, sed ubique solum quaeri : hoc si sit, quid consequetur, quid item si non sit. Occasionem autem suae sententiae de ente et uno hinc Academ'ci aucupati sunt quod prima positione hoc se problemate exercet ut videat, si omnia sint unum, quidnam consequatur respondetque futurum ut illud unum quod esse ponimus sit impartibile, sit nfinitum, nusquam s't et cum id genus multa enumeret, affert et hoc inter alia : futurum sit ut illud unum non sit ens. Attende autem etiam si haec dialectica non sit exercitatio, sed de ente unoque dogma tradatur, quantum haec differant, asserere scilicet unum super ens esse et hoc asserere futurum ut, si omnia sint unum, illud unum ens non sit. Et de *Parmenide* satis.

Enimvero 'n *Sophista* in hanc sententiam potius loquitur esse unum et ens aequalia quam esse unum ente superius. Hoc enim ubi explicet non invenio, illud multifariam significat ut per haec verba : « Nam ita considerans confiteris necessarium esse eum qui aliquid dicit unum aliquid dicere », et mox : « eum vero qui non aliquid dicit, necesse est neque unum quid, idest nihil dicere ».

Haec ille. Æqualia ergo apud eum, immo eadem sunt non unum et n hil, æqualia item unum et aliquid. Post haec item probat dici non posse non ens esse unum, atque ita colligit : « Ens non enti non accidit : ergo unum non accidit non enti ». Loquitur autem de uno quod

(1) Atque.

supra dixerat aequale esse ei quod est aliquid. Videtur igitur pro confesso habere unum esse ens. Sed esto, demus Platonem hoc affirmasse quod certe nusquam affirmavit. Age examinemus in quem sensum dici vere potuerit, ipsius primum aristotelicae sententiae in hunc modum fundamenta jacientes (1).

CAPUT TERTIUM

Parmenidis, Dionysii Simpliciique testimonio ens unum invicem et aequari probatur

Dico hoc ens, de quo ambigitur unine aequale (2) sit, duplicem accipi in modum potest. Primus est ut, cum ens dicimus, omne id intelligamus quod est extra nihil. Quo modo usus est Aristoteles cum uni ens aequale fecit. Nec dictionem absque ratione sic usurpavit. Nam, ut vere dicitur, sentire quidem ut pauci, loqui autem ut plures debemus. Sentimus autem et opinamur nobis, loquimur aliis, idest multitudini, atque ideo loquimur ut intelligamur. Vulgus autem et quicunque e medio ita ens accipiunt ut omne id dicatur ens cui non deest esse et quod nihil dici vere non potest. Sed et qui habiti sapientissimi apud hos ipsos qui contra sentiunt dictione hac ita usos invenimus. Parmenides enim pythagoreus, cum dixit unum esse id quod est, Deum intellexit si Simplicio credimus aliisque permultis qui tueri Parmenidem volunt adversus eos qui illum calumniantur quasi omnia dixerit esse unum. Una enim voce respondent nunquam creditum a Parmenide non esse in rebus divisionem, multitudinem, pluralitatem quam ipse alibi in suis poematis aperte confitetur, sed, cum dixit unum, est quod est judicatum ab eo illud cui vere entis appellatio congruit et quod vere est esse unum tantum quod unum Deus est. Quare si Parmenidi credimus ejusque defensoribus etiam platonicis, unum supra ens esse non potest nisi sit supra Deum tantumque abest ut Deum esse ens neget Parmenides ut soli Deo veram entis appellationem concedat. Atque ita primae rationis Platonicorum solutio nobis occurrit .

Sed et Dionysius Areopagita, quem qui contra nos disputant fautorem suae sententiae faciunt, non negabit vere a Deo apud Mosem dici : « Ego sum qui sum », quod graece ita legimus ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, idest, « ego sum ens. » Quin ipsimet cum dicant nihil sive non ens opponi enti sicut multitudo opponitur uni, concedent necessario illud quod non est ens esse nihil sive non ens, sicut quod non est unum est multum sive multitudo. Quare, si eandem servant legem locutionis, fateantur oportet Deum aut nihil esse, quod aures ipsae formidant, aut esse ens.

(1) Jacentes.
(2) Aequales.

Hoc modo ens cum accipitur, illud primum axioma et universale proloquium statuimus de re qualibet necessario dici aut esse eam aut non esse, de nulla autem utrumque simul aut dici aut cogitari posse. Cum ergo extra omnia nihil sit praeter ipsum nihil, si hoc modo acceptum ens solum nihil a se exclusit, omnia ambiat proculdubio necesse est. Quare plura ambire eo unum non potest nisi ipsum ambiat nihil, quod Plato negat in *Sophista* cum dicit non ens sive nihil unum dici non posse. Si neque ambit pauciora, ut ipsi volunt, aequalia ergo et ens et unum.

CAPUT QUARTUM

Quo modo ente dici aliquid superius possit declaratur

Explicavimus alterum ex his modis quibus accipiens posse dicebamus. Quo qui utuntur, quemadmodum recte uti possunt, verissime affirmant nihil esse ente communius. Restat alterum explicemur, juxta quem erit manifestum posse nihilominus et vere dici esse aliquid quod supra entis eminentiam collocetur.

Nominum alia concreta, alia abstracta. Concreta calidum, lucens, candidum, homo. Abstracta calor, lux, candor, humanitas. Est autem haec vis illorum et diversitas ut quod abstractum dicitur id notet quod a se tale est, non ab alio, concretum ex adverso id significet quod non a se, sed alterius beneficio tale est. Sic lucens luce lucet, candidum candore candidum est, et homo humanitate est homo. Quoniam vero nihil se ipsum participat neque eadem conditio eidem rei et a se et alterius participatione inesse potest, sequitur ut quod abstractum dicitur a concreto denominari non possit. Quare non congrue dicitur : « candor candidus est, nigredo nigra est » ; immo ridiculus erit qui talia enunciet, non quia candor niger sit aut calor frigidus, sed quia tantum et ille (1) a nigredine et hic abest a frigiditate ut quaecunque candida sint illo candida sint et quaecunque calent hujus participatione caleant. Quaedam ergo negamus rei cuipiam inesse aut quia illa (2) non habet, ut cum diximus nigrum non esse album, aut quia excellentiori nota et perfectiori ratione habet quam nos habere eam ex tali locutione significamus, ut cum negamus albedinem esse albam, non quia nigra sit, sed quoniam non solum ideo non est nigra quia est alba (quod idem est dictu : quia habet albedinem), sed quia ipsa albedo est.

Veniamus ad nostra. Ens concreti nominis faciem habet. Idem enim dictu est ens et id quod est. Cujus abstractum videtur haec dictio esse, ut ens dicatur quod ipsum esse participat sicut lucens dicitur quod lucem participat et videns cui inest ipsum videre. Ad hanc ergo exactam entis significantiam si respiciamus, illud esse

(1) Illa.
(2) Ille.

negabimus ens non solum quod non est et quod est nihil, sed illud quod adeo est ut sit ipsum esse quod a se et ex se est et cujus participatione omnia sunt, sicut non id solum negabimus esse calidum quod est expers caloris, sed quod ipse calor est. Tale autem est Deus qui est totius esse plenitudo, qui solus a se est et a quo solo, nullo intercedente medio, ad esse omnia processerunt.

Hac igitur ratione vere dicemus Deum non esse ens, sed super ens, et ente aliquid esse superius, hoc est Deum ipsum cui quoniam unius datur appellatio, consequens inde ut unum supra ens esse fateamur.

Vocamus autem tunc Deum unum non tam enuntiantes quid sit quam quomodo sit omnia quae sunt (1) et quomodo ab ipso alia sint. « Unum enim, inquit Dionysius, dicitur Deus quia unice est omnia »; rursus « unum dicitur quia ita principium omnium est quae sunt sicut omnium numerorum principium unitas est ». Quapropter si (ut volunt Academici) Plato in prima positione *Parmenidis* affirmat unum esse ente superius, non erit illud unum aliud quam Deus, quod et ipsi fatentur communi consensu asseverantes de primo rerum omnium principio ibi a Platone tractari.

At, dicet quispiam, hac saltem ex parte discors erit Aristoteles a Platone, quod Aristoteles nunquam ita ens accipit ut sit sub uno Deumque non comprehendat, quod Plato facit. Hoc qui dicunt Aristotelem non legerunt. Facit enim et ipse hoc et longe clarius quam Plato.

Nam sexto primae philosophiae libro ait dividi ens in ens per se et ens per accidens. Cum ens per se in decem genera < dividatur >, dubium nullum apud bonos interpretes sub hoc ente Deum non contineri qui neque est ens per accidens neque sub ullo decem generum continetur in quae dividitur ens per se. Vulgata item apud Peripateticos est illa divisio qua dicitur ens dividi in substantiam et accidens : quod cum sit, ita accipimus ens ut Deus supra ens sit et non sit sub ente, quemadmodum docet Thomas primo libro *Commentariorum in theologicas sententias*. Adjiciam et hoc injuria gloriari quosdam Platonicos quasi mysterium habeant Aristoteli ignotum, cum dicunt duas esse proprias Dei appellationes, unum scilicet et bonum, atque ita bonum et unum ante ens esse. Sicut enim ostendimus non latere Peripateticos quo modo supra ens Deus intelligi possit, possumus et hoc ostendere duo in primis haec nomina, boni scilicet et unius Deo Aristotelem dedisse. Nam secundo libro primae philosophiae, postquam de toto ente separatisque mentibus disputavit, quaerit postremo (quasi post omnia ad Dei solius proprietates investigandas conversus) an praeter bonum quod quasi in exercitu in entium universitate est, sit bonum aliquid separatum quasi in duce hujus exercitus idque esse determinat. Quod bonum Deus est, de quo consequenter eodem capite unitatem probat

(1) Est.

in ejus testimonium post validas rationes illud etiam citans Homeri εἷς κοίρανος ἔστω, εἷς βασιλεύς. Ubi ergo falsus, ubi discors a Platone est Aristoteles ? Ubi profanus ? Ubi de Deo minus quam deceat honorifice sentiens ?

CAPUT QUINTUM

In quo declarat qua ratione multa Deo adscribant Peripatetici quae (1) de eo negant Platonici docetque quonam pacto per quatuor gradus ad caliginem ascendamus quam Deus inhabitat.

Solvamus nunc rationes Platonicorum quibus non eo modo cui et nos concordamus, sed absolute adversus Aristotelem unum contendunt esse ente superius. Et quamquam satis ex superioribus soluta sit prima ratio qua dicebatur Deus unum non tamen ens, fuerit tamen operae pretium digredi latius ut ostendamus cur non solum a diversis utpote Platonicis et Peripateticis, sed ab eodem saepe auctore multa de Deo et vere affirmentur et vere negentur.

Deus omnia est et eminentissime atque perfectissime est omnia. Quod non erit nisi ita in se claudat omnium perfectiones ut quicquid ad imperfectionem spectat in rebus a se rejiciat. Possumus autem quicquid imperfecti rationem habet in his quae sunt duplici capite diffinire. Alterum est cum quid in re est quod in genere illius rei minus perfectum est, alterum cum perfectum suo quidem in genere est, sed ideo non simpliciter perfectum quoniam unius tantum generis perfectionem habet et multa sunt extra ipsum genera suis perfectionibus honestata quae in illo < non > includuntur. Exemplum primi cognitio sensualis non ideo solum imperfecta est quia cognitio tantum est et non est appetitio, sed quia et imperfecta cognitio est, tum quia organo eget bruto et corporali, tum quia extrema solum attingit rerum, ad intima idest ad substantiam non pervadit. Cognitio item humana quae rationalis dicitur imperfecta cognitio est quia vaga, incerta, mobilis, laboriosa. Adde intellectualem cognitionem mentium divinarum, quas theologi vocant angelos, et ipsa etiam imperfecta cognitio est, vel ob id saltem quod extra se quaerit quod intra se scilicet plene non possidet, hoc est veritatis lucem qua eget et qua perficitur. Accipe vitam. Vita ea quae est in plantis, immo quae in omni corpore est, non ideo solum < est > imperfecta quia vita est tantum et non cognitio, sed quia non pura vita, potius autem vivificatio quaedam ab anima in corpus derivata, semper fluens, semper admixta morti, magis denique mors vocanda quam vita. Incipimus enim, si forte nescis, tunc mori cum primum incipimus vivere et mors cum vita protenditur tuncque primum desinimus mori cum a corpore mortis hujus per carnis mortem absolvi-

(1) Qua.

mur. Sed nec perfecta vita est angelorum quam nisi perenniter vivificus radius divinae lucis foveret in nihilum tota dilaberetur. Eadem ratio in caeteris. Cum ergo Deum cognoscentem, Deum viventem facis, illud primum attende ut vita et cognitio quae illi ascribitur his omnibus de rimentis libera intelligatur. Sed non hoc satis. Restat enim altera imperfectio cujus exemplum hoc. Concipe vitam perfectissimam quae scilicet tota sit vita et pura vita, nihil habens mortale, nihil mortis admixtum, quae nullo egeat extra se per quod duret stabilis et permaneat. Concipe item cognitionem qua et omnia et simul perfectissime cognoscantur. Adjice et hoc, cognoscentem scilicet in se omnia haec cognoscere ut non extra se quaerat veritatem quam cognoscat, sed ipse ipsa sit veritas. Adhuc horum utrunque, quanquam suo in genere perfectissimum et tale ut extra Deum esse non possit, sic tamen acceptum et ab invicem distinctum Deo indignum est. Deus enim omnimoda et infinita perfectio est, sed non ideo tantum omnimoda et infinita quia omnes particulares perfectiones atque infinitas tales in se comprehendat. Tunc enim neque ipse esset simplicissimus neque infinita essent quae in eo sunt, sed esset infinitum unum ex multis infinitis numero, finitis autem perfectione collectum, quod aut dicere aut cogitare de Deo profanum (1) est. At vero si vita quae perfectissima quidem vita est, sed vita est tantum et non est cognitio, itemque si appetitio sive voluntas quae perfectissima quidem voluntas, sed voluntas tantum et non vita neque cognitio est, similiaque alia in Deo collocentur, manifeste futurum est ut divina vita finitae sit perfectionis quoniam eam habet perfectionem quae vitae est, non habet eam quae cognitionis, quae appetentiae. Tollamus ergo a vita non id solum quod eam imperfectam vitam facit, sed quod facit eam vitam tantum, et a cognitione similiter aliisque nominibus quibus Deum appellamus, tuncque quod ex omnibus remanebit necessario tale erit quale Deum intelligi volumus, unum scilicet, perfectissimum, infinitum, simplicissimum. Et quoniam vita ens quoddam est, sapientia item ens quoddam pariterque justitia, utique si particularitatis et terminationum conditionem his adimas, quod supererit non hoc aut illud ens erit, sed ipsum ens, sed simplex ens, sed universale ens non praedicationis universalitate, sed perfectionis. Similiter sapientia bonum quoddam est quia hoc scilicet bonum < est > quod est sapientia et non est illud bonum quod est justitia. Tolle, ut inquit Augustinus, hoc, tolle illud, idest particularem hanc tolle limitationem per quam sapientia ita est bonum quod est sapientia quod non est bonum quod est justitia pariterque justitia sic habet justitiae bonitatem ut non habeat eam quae est sapientiae, tuncque in enigmate faciem Dei videbis, idest omne bonum ipsum, bonum simpliciter, bonum omnis boni bonum. Ita vita sicut ens quoddam est, ita est unum quoddam. Est enim perfectio

(1) Prophanum.

una pariterque sapientia perfectio una est. Abjice particularitatem, remanet non hoc aut illud unum, sed ipsum unum et simpliciter unum. Cum ergo Deus ille sit qui, ut a principio dicebamus, ablata omnium imperfectione omnia est, certe cum a rebus omnibus et quae sub suo genere imperfectionem et sui generis particularitatem abdicaveris, id quod remanet Deus est. Deus ergo ipsum ens, ipsum unum, ipsum bonum similiter et ipsum verum.

Duos jam gradus promovimus ad caliginem ascendentes quam Deus inhabitat, a divinis nominibus omnem purgantes maculam quae ex rerum est significatarum imperfectione. Adhuc duo supersunt gradus quorum alter nominum arguit deficientiam, alter nostrae intelligentiae accusat infirmitatem. Haec nomina, ens, verum, unum, bonum, concretum quid dicunt et quasi participatum, quare rursus dicimus Deum super ens, super verum, super unum, super bonum esse quia scilicet ipsum esse est, ipsa veritas, ipsa unitas, ipsa bonitas. Verum adhuc in luce sumus, Deus autem posuit tenebras latibulum suum. Ad Deum ergo nondum perventum est. Donec enim quod de Deo dicimus etiam intelligimus et comprehendimus, in luce versari dicimur, et tanto minora de Deo et loquimur et sentimus quanto infinita sua divinitate capacitas nostrae intelligentiae minor est. Ad quartum igitur gradum conscendentes intremus ignorantiae lucem et divini splendoris caligine exoculati clamemus cum propheta : « Defeci in atriis tuis, domine », hoc unum de Deo postremo dicentes esse ipsum inintelligibiliter (1) et ineffabiliter super id omne quod nos de eo perfectissimum vel loqui possumus vel concipere, tunc super ipsam etiam quam conceperamus unitatem, bonitatem, veritatem superque ipsum esse Deum eminentissime collocantes. Huc respiciens Dionysius Areopagita, post ea omnia quae in *Symbolica Theologia*, in *Theologicis Institutionibus* et quae *de divinis nominibus* et *de mystica* scripserat *Theologia*, postremo in calce ejusdem libri quasi qui jam in caligine esset et, ut poterat, de Deo sanctissime loqueretur, sic post quaedam alia ad idem attinentia exclamavit : « Neque veritas est neque regnum neque sapientia neque unum neque unitas neque deitas aut bonitas neque spiritus est, quantum scire ipsi possumus, neque filii neque patris est denominatio neque aliud aliquid ex his quae nobis aut alteri cuique in mundo sunt cognita neque aliquid eorum quae non sunt neque eorum quae sunt est neque scit ipsa quae sunt sicuti sunt neque sermo ipsius est neque nomen neque scientia neque tenebrae neque lux est neque error neque veritas neque est ipsius ulla omnino positio neque ablatio ». Haec vir ille divinus ad verbum.

Recolligamus quae diximus videbimusque in primo nos gradu discere Deum non esse corpus, ut Epicurei, neque formam corporis, ut illi volunt qui Deum asserunt animam esse caeli vel universi, quod

(1) Intelligibiliter.

et Ægyptii, ut scribit Plutarchus, existimarunt et Varro Theologus, unde utrisque magnum fomentum idololatriae, ut alibi declarabimus. Sed et quidam sunt ex Peripateticis adeo stolidi ut hanc et veram et Aristotelis sententiam esse confirment. Vide quantam a vera hi Dei cognitione deficiunt, in carcere quasi in calce quiescentes et tunc se ad Dei fastigia credentes pervenisse cum humi adhuc jacentes pedem versus eum nondum moverunt. Sic enim nec perfecta Deus vita neque ens perfectum neque perfectus etiam esset intellectus. Sed profanam hanc opinionem quinta decade nostrae *Concordiae* late incessuimus.

Discimus in secundo gradu quod pauciores recte assequuuntur et in quo falli possumus magis si a vero intellectu paululum deviaverimus, Deum scilicet nec esse vitam nec intellectum neque intelligibile, sed melius aliquid atque praestantius omnibus his. Nomina enim haec omnia particularem dicunt perfectionem qualis nulla in Deo est. Quod respicientes et Dionysius et deinde Platonici in Deo et vitam et intellectum et sapientiam atque his similia esse negant. Sed quoniam totam horum perfectionem quae in his multa et divisa est Deus ipse sua unica perfectione quae est sua infinitas, sua deitas, quae ipse est, in se unit et colligit non sicut unum ex illis multis sed unum ante illa multa, ideo quidam alii et praesertim Peripatetici, quos quantum licet fere in omnibus imitantur Parisienses theologi, haec omnia in Deo esse concedunt. Quod dicentes atque credentes non solum recte dicimus et credimus, <sed> et cum his concorditer qui illa negant, si illud nobis semper Aurelii Augustini fuerit ante oculos sapientiam Dei non plus esse sapientiam quam justitiam et justitiam Dei non plus esse justitiam quam sapientiam vitamque pariter non potius in eo esse vitam quam cognitionem nec cognitionem magis cognitionem quam vitam. Omnia enim haec in Deo sunt unum non per confusionem aut commistionem aut quasi distinctorum mutuam penetrationem, sed per simplicem summam ineffabilem fundamentalem unitatem in qua omnis actus, omnis forma, omnis perfectio sicut in primo eminentissimo duce penitissimis divinae infinitatis thesauris ita supra omnia et extra omnia excellenter est conclusa ut sit tamen non solum omnibus intima, sed magis unum cum omnibus quam ipsa sint secum. Deficiunt profecto verba et minus omnino etiam quam concipitur.

Sed vide, mi Angele, quae nos insania teneat. Amare Deum dum sumus in corpore plus possumus quam vel eloqui vel cognoscere. Amando plus nobis proficimus, minus laboramus, illi magis obsequimur. Malumus tamen semper quaerendo per cognitionem nunquam invenire quod quaerimus quam amando possidere id quod non amando frustra etiam inveniretur. Sed redeamus ad nostra. Evidenter tibi jam patet quonam pacto, cum Deus alias et mens et intellectus et vita et sapientia nuncupetur, rursus aliquando super haec omnia collocetur, utrunque tamen et vere et consone comprobetur, nec propterea Platonem ab Aristotele dissentire quod ille in sexto *de Republica* libro

Deum quem ibi vocat ideam boni super intellectum et intelligibilia statuat dantem illis quidem ut intelligant, his autem ut intelligantur, hic autem scilicet Aristoteles saepe Deum et intellectum et intelligentem et intelligibile vocet. Nam et Dionysius Areopagita cum idem dicet quod Plato, non tamen negabit etiam cum Aristotele Deum se ipsum et alia non ignorare. Quare si se intelligit et intellectus et intelligibilis est : cognoscit enim et cognoscitur necessario qui se ipsum cognoscit. Et tamen si quasi particulares ut dixi has perfectiones accipiamus aut, cum intellectum dicimus, naturam significemus quae ad intelligibile quasi ad aliud extra se tendat, nihil minus quam Platonici Aristoteles etiam Deum et intellectum et intelligibile esse constantissime sit negaturus.

In tertio gradu plus aliquid nobis dum tenebrae propinquabamus illuxit ut non solum non imperfectum et quasi mancum aliquid ens Deum impia cogitatione fingamus, quale esset si vel corpus vel corporis anima vel constitutum ex eis animal diceretur, neque item particulare aliquod genus quanquam perfectissimum quasi humana sapientes eum faciamus, ut si vel vitam dicamus vel mentem vel rationem, sed etiam eo quod universalia indicant nomina quae omnia ambiunt, uno scilicet, vero, ente et bono melius esse cognoscamus.

In quarto gradu non solum supra illa, sed supra omne nomen quod formari, supra omnem rationem (1) quae concipi a nobis possit ipsum esse sciebamus, tunc primum ipsum aliquo modo scientes cum eum omnino nesciebamus.

Ex quibus colligi illud potest non solum esse Deum, ut dicit Anselmus, quo nihil majus cogitari potest, sed id esse quod infinite majus est omni eo quod potest excogitari, ut vere dixerit juxta hebraicam literam David propheta : « Tibi silentium laus ».

Haec pro solutione primae rationis dixerimus. Unde magna etiam aperitur fenestra legitimae intelligentiae librorum Dionysii qui *de Mystica theologia* et *de divinis nominibus* inscribuntur, in quibus illud cavendum ne aut minora faciamus quam sint quae ille scripsit, sunt autem maxima, aut, dum parvum existimamus omne (2) quod intelligimus, somnia nobis et inextricabilia commenta confingamus.

CAPUT SEXTUM

In quo secundam solvit rationem Platonicorum de prima scilicet materia

Quod vero objiciunt de prima materia frivolum est. Illa enim quatenus ens est eatenus una est. Quinimmo si Platonis sectari verba ad unguem volunt, concedant oportet unius illam habere minus rationem quam

(1) Nationem.
(2) Omnem.

entis. Neque enim Plato vult eam esse prorsus nihil, alioquin quomodo receptaculum formarum, quomodo nutrix, quomodo natura quaedam et reliqua erit quae eam esse in *Timaeo* ille confirmat. Non est igitur nihil, idest non omnino entis expers si Platoni credimus, qui tamen eandem in *Philebo* vocat (1) non solum multitudinem, quae, ut ipsi volunt, opponitur uni sicut nihil opponitur enti, sed infinitum. Multitudo autem si sit finita non omnino fugit rationes unius quoniam qua finita est una est. At infinita multitudo ita omnino unius naturam non habet sicut nec termini. Materia ergo prima secundum Platonem magis ens quam una. Quam qui contra disputant ut unum ente superius comprobarent ens non esse et tamen unum esse dicebant. Jamblichus item Platonicus in eo libro quem facit *de secta pythagorica* materiam primam vocat dualitatem eo quod dualitas prima sit multitudo et reliquarum omnium multitudinum radix. Materia ergo prima, secundum eum qui magnus adeo inter Platonicos est ut divinus vocetur, non solum non una sed multitudo, sed radix omnis quae in rebus multitudinis est. Haec diximus sua illis objectantes. Caeterum neque unitatis expers omnino est illa sicut neque esse. Exactam autem (2) unitatem ab eadem a qua et esse recipit forma. Praetereo quae de unitate ejus vel affirmativa vel negativa disputantur, quae omnia his notissima qui vel unam cum Aristotele deambulantiunculam fecerint.

CAPUT SEPTIMUM

In quo tertiam solvit rationem Platonicorum de multitudine ostenditque dicentibus unum esse ente communius aliquid esse concedendum quod Plato negat

Falluntur autem plurimum in tertia ratione. Non enim eo modo opponitur multitudo uni quo modo opponitur non ens enti. Haec enim contradictoriam habent oppositionem, illa aut privativam aut contrariam, de qua re late disputat (3) Aristoteles decimo libro primae philosophiae. Sed videant in quas ruinas incidant qui vocantur Platonici et unum dicunt ente superius. Certum est quotiens duo ita se habent genera ut sub altero tanquam sub communiori alterum sit, fieri posse ut aliquid inferioris ambitum effugiat quod tamen non effugiat superioris. Hoc enim est quare illud dicitur esse communius. Exemplum in promptu, quia animal communius est homine, potest fieri ut aliquid sit non homo sive non sit homo quod tamen sit animal. Pari ergo ratione si sit unum ente communius, fieri poterit ut aliquid sit non ens sive nihil quod tamen sit unum atque ita de non ente unum praedicabitur, quod expresse in *Sophista* confutat Plato.

(1) Vocant.
(2) *Enim* vaudrait mieux.
(3) Disputant.

CAPUT OCTAVUM

IN QUO DECLARAT QUOMODO QUATUOR HAEC, ENS SCILICET, UNUM, VERUM ET BONUM IN OMNIBUS SINT QUAE SUNT POST DEUM

Verissima ergo sententia est quatuor esse quae omnia ambiunt, ens, unum, verum et bonum si ita accipiantur ut illorum negationes sint nihil, divisum, falsum et malum. Addita sunt his quatuor duo alia, aliquid scilicet et res, a posterioribus Avicennam secutis qui multis in locis philosophiam Aristotelis interpolavit, unde sunt illi cum Averroe magna bella pugnata. Sed quantum ad hoc spectat, parva in re discordia. Dividunt enim hi quod sub uno intelligitur in unum et aliquid, quod a Platone non abhorret qui in *Sophista* inter has communissimas dictiones enumerat aliquid, et quod sub ente continetur partiuntur in ens et res. Sed de his alibi. Quatuor haec, ut coeptum prosequamur, aliter sunt in Deo, aliter in his quae sunt post Deum, quandoquidem haec Deus habet a se, alia habent ab eo.

Videamus primo quomodo insunt rebus creatis. Omnia quae sunt post Deum habent causam efficientem, exemplarem et finalem. Ab ipso enim, per ipsum et ad ipsum omnia. Si igitur res consideramus ut a Deo efficiente constituuntur, sic entia dicuntur quia illo efficiente esse participant. Si ut exemplari suo quod vocamus ideam secundum quam illas condidit Deus, ens, unum, verum, bonum, aliquid, res (duo postrema Avicennam secuti addiderunt), quadrant et respondent, verae dicuntur. Vera enim imago Herculis dicitur quae vero Herculi conformatur. Si ut ad eum tanquam ad finem ultimum tendunt, bonae dicuntur. Si vero unaquaeque res secundum se absolute accipitur, una cognominatur. Est autem hic ordo ut primum unumquodque sub entis ratione concipiatur, quoniam prius efficit agens unumquodque quam illud in se sit aliquid, alioquin non secundum totum quod est esset ab agente. Quo fit ut nihil sit post Deum quod concipientes hoc de eo non intelligamus quod est ens ab alio : ens finitum est ens participatum. Succedit enti unum. Tertia est veritas quia, postquam est aliquid in se, videndum est an sit tale quale est exemplar ad quod fuit formatum : cui si simile invenitur, reliquum ut in illud utpote affine atque cognatum per bonitatem se convertat. Aequali autem haec esse ambitu quis non videat ? Da aliquid esse, certe et unum est. Nam qui unum non dicit nihil dicit, ut ait Plato in *Sophista*. Est enim illud quicquid est a se indivisum et ab aliis divisum quae non sunt ipsum, hoc autem cum dicimus intelligimus unum, sive, ut Platonis verbis loquamur, « est idem sibi et ab aliis alterum », quod unicuique rei congruere in eodem dialogo ipse confirmat. Verum est etiam necessario. Nam si est homo, utique verus est homo idemque dictu hoc non esse verum aurum et non esse aurum. Nam cum dicis : « verum aurum non est », hoc significas : « videtur quidem aurum et est aliquid simile auro, sed non est aurum ».

Propterea Aurelius Augustinus definiens in *Soliloquiis* quid sit verum ait : « Verum est id quod est », quod non ita accipi debet ut idem sit ens et verum, sunt enim licet re idem, ratione tamen et diffinitione diversa, quare unum per aliud finiri non debet, sed hoc exprimere voluit Augustinus tunc dici rem veram cum est id quod vocatur et esse dicitur, ut tunc verum est aurum cum aurum est et non aliud est quam aurum. Hoc est ergo quod dixit : « Verum est id quod est ». Quod quidam non advertentes calumniam faciunt diffinitioni.

Similiter autem et bonum est, quia quicquid est, quatenus est, bonum est. Et longe errat Olympiodorus mea quidem sententia sic credens probare aliud esse bonum et ens quoniam bonum simpliciter desideramus. Non est autem esse simpliciter, sed bene esse ideoque fieri posse ut si male sit nobis, non esse desideremus (1). Nam, ut illud omittamus an, quibus male et misere est, recto et naturali desiderio appetere possunt ut non sint, non advertit ille, sicut multiplex est esse, ita multiplicem esse bonitatem.

Est enim primo esse naturale rerum ut homini esse hominem, leoni esse leonem, lapidi esse lapidem, quod esse et naturalis bonitas individue sequitur.

Sunt alia esse quae adventitia dici possunt ut homini esse sapientem, esse pulchrum, esse sanum. Quemadmodum autem sapientia et pulchritudo alia entia sunt ab humanitate, ita alia bona sunt. Aliud enim bonum humanitas qua homo est homo, aliud bonum sapientia qua non jam homo sed homo sapiens evadit, sicut et haec aliud et illa aliud ens et est et dicitur.

Sicut ergo omnia appetunt bonum, ita omnia appetunt esse et prius quidem eam appetunt bonitatem quae esse naturale consequitur, quoniam haec fundamentum sequentium bonitatum quae illi omnes adveniunt ut sine illa stare non possint. Quomodo enim erit felix qui omnino non erit ? Verum non illa eis sufficit bonitas quam tunc adipiscuntur (2) cum primum sunt, sed cupiunt accedere et reliquas quae illam primam absolvant et exornent. Sicut autem vere dicimus praeter primam ab eis bonitatem alias appeti bonitates, ita vere dicere possumus praeter primum esse desiderari ab eis alia esse, quia aliud est esse felicem, aliud esse hominem. Et si quis det fieri posse ut quis nolit esse si non sit felix, non sequetur, ut putat Olympiodorus, aliud esse bonum, aliud ens, sed aliud esse ens hominem, aliud felicitatem pariterque aliam hominis bonitatem, aliam felicitatis quarum alteram idest primam homo non vult nisi habeat et secundam.

Omitto an eadem ratione aliquid bonum simpliciter dicatur et ens simpliciter, an quod ens dicitur simpliciter bonum tale et quod bonum simpliciter ens tale dicatur : non enim hic omnia disputandi locus.

---

(1) desideramus
(2) adipiscitur

Vere ergo dicebamus unumquodque quod est eatenus esse bonum quatenus est. « Vidit enim Deus cuncta quae fecerat et erant valde bona ». Quidni ? A bono opifice sunt qui sui similitudinem omnibus imprimit quae sunt ab ipso. In entitate igitur rerum admirari potentiam efficientis possumus Dei, in veritate venerari artificis sapientiam, in bonitate redamare amantis liberalitatem, in unitate suscipere conditoris unicam ut sic dixerim simplicitatem quae unumquodque sibi tum omnia inter se invicem tum ad se ipsum univit omnia, sic unumquodque ad suimet, ad aliorum, ad Dei postremo vocans amorem.

Examinemus et eorum opposita an aequali similiter ambitu sint. Falsum et nihil idem esse ostendunt quae supra diximus. Malum et nihil si differre dicamus, reclamabunt philosophi pariterque theologi quare et facere malum nihil est facere dicique solet mali non esse causam efficientem sed deficientem. Unde illorum insania confutatur qui duo principia posuerunt, alterum bonorum, alterum malorum quasi efficiens aliquod principium mali esset. Sed dividere rem idem est quod destruere nec ita possumus rei cuipiam suam et naturalem unitatem adimere ut nihilominus (1) illius esse in sua integritate remaneat. Non enim totum est suae partes sed illud unum quod dissultat ex partibus, ut docet Aristoteles octavo libro primae philosophiae. Quare si in partes dividas totum, partes remanent quidem, totum autem quod dividitur ipsum non remanet, sed desinit esse actu et potentia tantum est, sicut partes quae prius erant potentia tunc esse actu incipiunt, quippe quae prius, cum erant in toto, unitatem propriam actu non habebant quam tunc primum sortiuntur cum separaté a toto per se subsistunt.

CAPUT NONUM

In quo declarat quomodo illa quatuor in Deo sint

Examinemus rursus qualiter haec sunt in Deo cui non insunt in respectu ad causam quam non habet, ipse enim omnium causa a nullo est. Duplici autem ratione in Deo possunt considerari, <aut quatenus in se ipso absolute consistit>, aut quatenus aliorum causa est, quae distinctio creatis rebus non convenit quantum ad praesens negotium attinet quoniam Deus sic esse potest ut non sit causa, alia non sic esse possunt ut non sint ab eo. Igitur Deum primitus sic concipimus ut sit universitas omnis actus, plenitudo ipsius esse. Quam intelligentiam ita subsequitur ut sit unus, ut neque oppositum concipi possit. Vide quantum aberrent qui plura prima principia fingunt, plures deos. Statim et verissimum est. Quid enim habet quod appareat esse et non sit qui est ipsum esse ? Consequens certe ut sit et ipsa veritas. Sed et ipsa bonitas erit. Boni enim tres conditiones, ut scribit Plato in

(1) nihil minus

Philebo, ut perfectum, sufficiens, expetendum. Erit autem quod tale concipimus perfectum quia illi nihil deerit qui est omnia; erit sufficiens quia illud possidentibus nihil deerit in quo invenient omnia; erit expetendum quia ab illo et in illo sunt omnia quae expeti aliqua ratione possunt. Deus ergo plenissima entitas, individua unitas, solidissima veritas, beatissima bonitas. Haec ni fallor est illa τετρακτύς, idest quaternitas, per quam Pythagoras jurabat vocabatque principium semper fluentis naturae. Principium enim haec, quae unus sunt Deus, omnium esse demonstravimus. Sed et juramus per ea quae sancta, quae firma, quae divina sunt : quid illis aut firmius aut sanctius aut divinius? Quod si Deo, ut rerum causa est, appellationes has quatuor assignemus, ordo totus invertitur. Primo enim unus erit quia prius in se intelligitur quam intelligitur ut causa. Secundo erit bonus, tertio verus, quarto ens. Nam cum causa quae dicitur finis prior est ea quae est exemplaris et exemplaris prior efficiente (primum enim appetimus habere quo ab injuria tempestatum protegamur, tum ideam domus mente concipimus, postremo in materia illam extrinsecus efficiendo formamus), [quare] (1) si, quemadmodum superiori capite definivimus, bonum ad causam finalem, verum ad exemplarem, ens ad efficientem spectat, Deus ut causa est primo boni, tum veri, postremo entis rationem habebit. Quae omnia breviter hic perstringimus foeta alioquin quaestionum multarum atque magnarum.

CAPUT DECIMUM

In quo totam disputationem ad vitae institutionem et morum emendationem convertit

Verum ne aliis potius quam nobis disputemus illud curandum ne altissima perscrutantes in humili idest indigna his conditione vivamus quibus caelitus datum ut indagare caelestium etiam rationes possimus. Sed illud assidue meditandum hanc nostram mentem, cui divina etiam pervia sunt, ex mortali seminio esse non posse neque felicem alibi quam in divinorum possessione futuram tantoque magis, dum hic quasi advena peregrinatur, propinquare felicitati quanto, posthabita cura terrenorum, ad divina se magis erigit et accendit. Admonere autem in primis nos praesens disputatio videtur ut, si esse beati volumus, beatissimum omnium imitemur Deum unitatem in nobis, veritatem bonitatemque possidentes.

Unitatis pacem turbat ambitio et sibi haerentem animum extra se rapit et in diversa quasi lacerum trahit atque discerpit. Veritatis splendorem et lucem in coeno, in caligine voluptatum quis non amittet? Bonitatem furacissima nobis furatur cupiditas idest avaritia. Bonitatis

(1) Fait double emploi avec *cum*, mais peut être de l'auteur qui, vu la parenthèse, aura oublié la structure originelle.

enim peculiare hoc communicare aliis bona quae possides, quare cum quaereret Plato cur Deus condidit mundum, respondens ipse sibi « bonus », inquit, « erat ». Haec sunt illa tria, superbia scilicet vitae, concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum quae, ut scribit Joannes, ex mundo sunt et non sunt ex Patre qui ipsa unitas, ipsa veritas, ipsa bonitas est. Fugiamus hinc ergo idest a mundo qui positus <est> in maligno, evolemus ad Patrem ubi pax unifica, ubi lux verissima, ubi voluptas optima. Sed quis dabit pennas ut illuc volemus ? Amor eorum quae sursum sunt. Quis adimet ? libido rerum quae supra terram, quae si sectemur, jacturam facimus et unitatis et veritatis et bonitatis. Neque enim sumus unum si curvum sensum et spectantem caelestia rationem virtutis foedere non devincimus, sed duo in nobis principes quasi per intervalla regnantes, dum nunc Deum per legem mentis, nunc Baal per legem sequimur carnis, [et] regnum nostrum in se divisum profecto desolant. Quod si ita erimus unum ut, mancipata sensui ratione (1), sola imperet lex membrorum, falsa erit haec unitas quia veri non erimus. Dicemur enim et apparebimus homines esse idest animalia ratione viventia, et tamen erimus bruta quibus pro lege sensualis est appetentia. Praestigium faciemus his qui nos videbunt, inter quos habitabimus. Non respondebit imago suo exemplari. Instar enim Dei sumus, Deus autem spiritus, nos non spiritales jam, ut Pauli utar verbis, sed animales. Cum autem per veritatem ab exemplari non excedimus, restabit ut per bonitatem ad ipsum tendentes illi aliquando copulemur. Quod si tria haec, unum scilicet, verum et bonum perpetuo annexu ens consequuntur, reliquum est ut, cum illa non sumus, etiam prorsus non sumus etsi esse videamur et, quamvis credamur vivere, moriamur tamen potius jugiter quam vivamus.

NOTE

Le texte qu'on propose ici est le texte de l'édition vénitienne de 1557, *ap. Hier. Scotum*, lequel reproduit la première édition de 1496 établie par les soins de Jean-François Pic, neveu de l'auteur. L'ouvrage, écrit en 1491, ne circulait jusqu'alors qu'en manuscrit. Bien qu'il se donne comme « purgé d'erreurs innombrables », *innumeris erroribus expurgata*, ce texte de 1557 est encore très fautif; comme en la plupart des éditions du XVIe siècle, la ponctuation est constamment défectueuse; les coquilles ne sont pas rares. On n'a visé qu'à le rendre lisible, supprimant les unes (indiquées en note au bas de la page), corrigeant l'autre (2). [] indiquent les mots à omettre, < > les mots à ajouter.

Dans l'in-folio de 1557, le *De Ente et Uno* va du fol. 40 v° col. 1 au fol. 43 v° col. 2.

Il n'est pas inutile de noter qu'au témoignage de son neveu (*Vita*, s. p., col. 7) les manuscrits originaux de Pic étaient d'une lecture très difficile, *nam sicut celeri in commentando ingenio, ita veloci in scribendo manu fuit*. On ne s'étonne pas que la tradition manuscrite ait abouti à des imprimés médiocres.

---

(1) rationem

(2) Pour l'orthographe, on a gardé les particularités telles que *literarius*, *pene*, *ascribamus*, *exequatur*. Mais il n'y avait pas à conserver l'abréviation *e* pour *ae*.

JEAN PIC DE LA MIRANDOLE

DE L'ÊTRE ET DE L'UN

A ANGELO POLITIANO

PRÉFACE

Vous me contiez ces jours derniers la dispute que vous aviez eue, Laurent de Médicis et vous, sur l'être et l'un, et comment, prenant appui sur les Platoniciens, se dressait contre Aristote, dont cette année même vous expliquiez au Studio (1) l'*Ethique*, cet homme d'un génie si puissant et divers qu'il semble fait pour toutes choses, et qui trouve merveilleusement, dans les occupations incessantes de l'État, le moyen d'avoir toujours quelques nobles sujets d'étude en tête ou sur les lèvres. Et comme ceux qui éloignent Aristote de Platon s'éloignent aussi de mon sentiment, car je tiens pour la concorde des deux systèmes, vous me demandiez le moyen de défendre sur ce point le Stagirite et de l'accorder avec son maître. Je vous ai dit alors ce qui sur l'heure me venait à l'esprit, et c'était plutôt pour confirmer ce que vous aviez vous-même objecté à Laurent que pour apporter rien de neuf. Mais vous n'êtes pas content. Vous voulez maintenant, sans attendre les développements qui viendront à ce sujet dans ma future *Concorde de Platon et d'Aristote* (2), que je rassemble pous vous en une façon de petit commentaire, ce que je vous en dis alors devant l'ami Domenico Benivieni (3) qui nous est si cher à tous deux pour sa science et sa loyauté. Que puis-je vous refuser ? En pareille matière surtout, si conforme aux bonnes lettres, et à un tel ami qui est presque moi-même ? Pardonnez-moi cependant si je risque parfois, eu égard à une langue plus châtiée, des termes qui peut-être n'ont pas reçu encore droit de cité latine. La nouveauté du sujet et je devrais presque dire la nécessité l'ont voulu. N'allez donc pas chercher un style trop paré. Selon le mot de notre Malius (4), ces choses ne veulent point qu'on les orne, mais qu'on

---

(1) De Florence. Cf. PREZZINER, *Storia del Publico Studio e delle Società scientifiche e letterarie di Firenze*, Florence, 1810, 2 vol. Politien y enseignait depuis 1471 (cf. Renaudet, *op. cit.*, p. 139, n. 1). En 1491 il avait achevé un cours sur l'*Ethique* et se préparait à expliquer l'*Organon*, cf. Ren., p. 141.

(2) Qui, aussi bien que le Commentaire sur le *Banquet*, fut prévenue par la mort de Pic (1494).

(3) Cf. *Stud. Mirand.*, *I*, p. 174, n. 1.

(4) Personnage inconnu.

les expose justement. Voici donc, s'il m'en souvient bien, quels furent nos propos.

CHAPITRE I

POUR LES PLATONICIENS L'UN PRÉCÈDE L'ÊTRE

Aristote en plus d'un endroit dit que l'un et l'être sont convertibles et qu'ils se recouvrent l'un l'autre (de même le vrai et le bien, mais nous en parlerons plus tard). C'est ce que nient les tenants de l'Académie (1) qui disent l'un antérieur à l'être, signifiant par là qu'ils le regardent comme un concept plus simple et plus commun. Aussi veulent-ils définir Dieu, Souveraine Simplicité, par l'un et non par l'être. Pareillement la matière première, cette matière grossière et informe de toutes choses, doit être comprise, disent-ils dans la catégorie de l'un, et cependant ils l'excluent de la catégorie de l'être. En outre, un et être n'ont pas mêmes opposés : à l'être s'oppose le néant, à l'un le multiple. Mais si leurs opposés diffèrent, peut-on les confondre ? Il n'y donc de l un à l'autre ni convertibilité ni correspondance.

CHAPITRE II

PLATON NE DIT NULLE PART QUE L'UN SOIT SUPÉRIEUR A L'ÊTRE, IL ENSEIGNE PLUTÔT LEUR ÉGALITÉ

Telles sont leurs raisons. Avant d'y répondre, il n'est peut-être hors de propos de faire connaître l'avis de Platon lui-même sur ce point. Il traite deux fois de l'être et de l'un : au *Parménide* et au *Sophiste*. En ces deux endroits les Académiciens veulent qu'il donne à l'un priorité sur l'être.

---

(1) Pic entend surtout, sous ce nom, les néo-platoniciens. Le problème, dans son traité, est posé en termes néo-platoniciens. C'est chez Plotin et Proclus que l'Un est au sommet des choses, Etre suprême ineffable, cf. *Parménide*, éd. Diès, coll. Budé, p. 79. Au sujet de l'identité de l'être et de l'un chez Platon, cf. *Rep*. V, 478 b ἀλλ'ἕν γε τι δοξάζει ὁ δοξάζων ; — Ναί — 'Αλλὰ μὴν μὴ ὄν γε οὐχ ἕν τι, ἀλλὰ μηδεν ὀρθοτατ' ἂν προσαγορεύοιτο — Πάνυ γε (Peut-on avoir opinion sans avoir opinion de quelque chose ? — Impossible. — Si donc l'on a opinion, c'est d'une chose une ? — Sans doute. — Mais ce qui n'est pas, n'est pas non plus une chose une, mais plutôt n'est rien. — Assurément), *Parm.*, 2e hypothèse, 144 b-145 a, *Soph.*, 237 d-e, 238 a-d (où, appliquant l'un au non-être, on en fait de l'être, d'où un = être).

Au sujet de l'antériorité de l'Un par rapport à l'Etre dans l'Académie après Platon, cf. L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, 1908, p. 502 et n. 449.

Pour Aristote, cf. *Meta*. B 3, 998 b 20 sq., B 4, 1001 a 27 (εἰ δ'ἔστι τὸ αὐτὸ ἓν καὶ ὄν, ἀναγκαῖον οὐσίαν αὐτῶν εἶναι τὸ ἓν καὶ τὸ ὄν); Γ 2, 1003 b 22-25 (Robin, *op. cit.*, p. 146-148), 1004 a 2-9 (Rob., p. 165), 1005 a 6-13 (Rob., p. 165); Δ 10, 1018a 35 sq. (ἐπεὶ δὲ τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν πολλαχῶς λέγεται); Z 4, 1030 b 10 (il n'y a de définition que de ce qui est un, en effet τὸ δ'ἓν

Pour moi, je dirai d'abord, touchant le *Parménide*, qu'en nul endroit de ce dialogue on ne trouve d'affirmation ferme (1), et qu'en tout cas, en fût-il quelqu'une, rien ne permet d'en tirer avec certitude un tel enseignement. Rien en effet de moins dogmatique que ce livre qui ne se présente en sa totalité que comme une sorte d'exercice dialectique. Bien loin que les termes mêmes du dialogue s'opposent à notre opinion, tous les essais d'exégèse qui ont voulu y voir autre chose atteignent le comble de l'arbitraire, de la violence. Mais laissons là les interprètes. Voyons la suite même du dialogue, comment il débute, où il tend, ce qu'il promet et tient de ses promesses.

En voici donc le contenu.

La discussion partie du point de savoir si toutes les choses qui existent sont une ou multiples (2), comme Socrate la détournait vers le problème des idées et pressait là-dessus Parménide de questions (3), celui-ci lui dit combien lui plaisent ce transport, cet élan qui poussent Socrate à définir les choses les plus hautes (4). « Exerce-toi donc, ce sont ses mots, entraîne-toi à fond, pendant que tu es jeune encore dans cette gymnastique. Beaucoup la jugent vaine, la nomment sottise ou barvadage : et pourtant si tu la quittes, la vérité te fuira » (5) Tout le monde reconnaît, — d'ailleurs la suite le manifeste —, que Parménide vise ici la dialectique.

Là-dessus, à propos d'une nouvelle question de Socrate : « Mais cette gymnastique, Parménide, en quoi consiste-t-elle ? » — « Ce que

---

λέγεται ὥσπερ τὸ ὄν), Z 14, 1040 b 16; H 6, 1045 b 4-7; I 2, 1053 b 20-25 (λέγεται δ'ἰσαχῶς τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν), 1054 a 14 (Rob., p. 144-146); K 1, 1059 b 27, 31 (un et être assimilés : πᾶν γὰρ ὄν καὶ ἕν), K 2, 1061 a 15-18, et Robin, *op. cit.*, p. 137 n. 163, p. 153 n. 171, p. 170 n. 173. Cf. aussi *Parm.*, éd. Diès, p. 83, n. 1 (renvoi à Γ 1, 1003 b 23-34) et π. ψυχῆς, II 1, 412 b 6 sq. avec le commentaire de Rodier, t. II, 175.

Pour Philon d'Alexandrie, cf. Em. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, p. 71-73, 76, 90 (λόγος un), 97, 113.

Pour Plotin, cf. Ennéade V, V, 5, 524 b.

(1) « L'argumentation de Parménide est donnée comme un jeu laborieux. Les Néo-platoniciens, qui prennent « laborieux » au sens de « sérieux »... ont tiré de ce jeu toute une argumentation ». Diès, *op. cit.*, p. 46, qui renvoie à Proclus, in *Parm.*, p. 1036 (Cousin, 1864).

(2) *Parm.*, 127 c-130 a.

(3) 130 b-135 c. A vrai dire c'est Parménide qui mène l'interrogation.

(4) 135 d 2-3, καλὴ μὲν οὖν καὶ θεία, εὖ ἴσθι, ἡ ὁρμὴ ἣν ὁρμᾷς ἐπὶ τοὺς λόγους.

(5) Traduction de 135 d 3-5, ἕλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μή, σε διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια. La traduction de Pic est celle-là même de M. Ficin, cf. Didot I 633 (Sur la valeur de la traduction ficinienne de Platon, cf. J. Festugière, *La philosophie de l'amour de M. Ficin*, Coïmbre, 1923, app. I, p. 147-151).

tu as entendu de Zénon, répond-il d'abord, t'en donne le modèle ». Puis, passant à un enseignement plus particulier, avec une ingénieuse finesse il invite son adversaire à ne point considérer seulement ce qui résulte de l'existence d'un objet, mais ce qui résulte aussi de son inexistence; par exemple, dans le cas de cette chose (l'un) dont nous posons ou nions l'existence, chercher ce qui doit en résulter et pour elle par rapport à soi et par rapport aux autres, et pour les autres, par rapport à soi et par rapport à elle (1). Comme il se dispose à développer ces points, Socrate se récrie : « L'ouvrage difficile que tu m'offres là ! Je ne te saisis pas entièrement. Mais pourquoi, sur une hypothèse de ton choix, ne me donnes-tu pas un modèle de cette méthode que tu vantes ? Je comprendrais bien davantage (2). — C'est un grand labeur pour un homme de mon âge », dit Parménide. Enfin Zénon insiste : Parménide doit parler puisque l'assemblée n'est pas nombreuse sans quoi il en serait autrement : car il est peu décent qu'un vieillard traite de telle questions devant un grand public. Si peu de gens savent en effet combien il est nécessaire d'explorer ainsi en tous sens pour atteindre à la vérité ! (3).

Ces paroles de Zénon confirment pleinement ce que nous avons dit sur la nature du sujet dont va traiter Parménide. Elles le confirment du moins si l'on accorde avec Zénon qu'« il est peu décent à un vieillard de discourir devant un grand public ». S'il s'agit ici, comme le veulent ces gens-là, (4) de hiérarchies divines, du premier principe de toutes choses, trouvera-t-on discours plus propre à un vieillard, et dont il ait moins à rougir ? Mais il est hors de conteste, sauf erreur, que le sujet de Parménide, c'est la méthode dialectique; d'ailleurs Socrate n'a rien demandé d'autre. Or c'est précisément un tel sujet qui, pour Zénon, est affaire de jeune homme, non de vieillard. Veut-on d'autres preuves, parcourons le dialogue. Nul enseignement dogmatique, mais partout cette question. « Ceci posé, quel résultat, et quel si on ne le pose pas ? ».

---

(1) « Tum videat quid consequatur rem illam quam esse aut non esse ponimus, ut se respicit, ut alia; quid item alia, ut se ut illam respiciunt ». Pic résume ici d'une manière un peu trop dense le texte grec 136 a 3 : οἷον ... περὶ ταύτης τῆς ὑποθέσεως ἣν Ζήνων ὑπέθετο, εἰ πολλά ἐστι, τί χρὴ συμβαίνειν καὶ αὐτοῖς τοῖς πολλοῖς πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς τὸ ἓν καὶ τῷ ἑνὶ πρός τε αὑτὸ καὶ πρὸς τὰ πολλά. καὶ αὖ εἰ μή ἐστι πολλά, πάλιν σκοπεῖν τί συμβήσεται καὶ τῷ ἑνὶ καὶ τοῖς πολλοῖς καὶ πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα. La traduction de Ficin est plus fidèle, cf. Didot I 633.

Un peu plus haut, le « perspicaci solertia » peut aussi bien, et peut-être mieux, se rapporter à « circumspiciat ». En ce cas l'on traduira : « il conseille à son adversaire de mettre toute sa pénétration à considérer, non seulement ce qui résulte, etc. ».

(2) J'utilise en partie la traduction de Diès.

(3) 136 c 6-e 1.

(4) Proclus et les symbolistes.

Les Académiciens pourtant ont pris occasion de défendre leur sentiment sur l'être et l'un de ce que, dans sa première hypothèse (1), s'attaquant à ce problème : si toutes choses sont un, qu'en résulte-t-il ? Parménide répond que cet un dont on pose l'existence devra être sans parties (2), illimité (3), et donc ne sera nulle part (4); parmi maintes conclusions de ce genre, il produit alors celle-ci : « l'un ne sera pas de l'être » (5). Mais a-t-on ici autre chose qu'un pur exercice dialectique ?, Est-ce vraiment un enseignement dogmatique sur l'un et l'être ? Il y a grande différence entre ces deux assertions : « L'un est au-dessus de l'être » et « si toutes choses sont un, cet un ne sera pas de l'être ». Mais quittons le *Parménide* (6).

Quant au *Sophiste*, Platon y montre bien plutôt l'égalité de l'un et de l'être (7) que la priorité de l'un sur l'être. Nulle part en effet il ne parle de priorité au lieu que les textes abondent où il indique l'égalité. Témoin ce passage : « A prendre la question de ce biais, tu diras donc avec moi que, inévitablement, dire *quelque*, c'est dire, pour le moins, *quelque un* »; et, plus loin : « Et qui ne dit *quelque chose*, inévitablement ne dit non plus *quelque un*, et donc ne dit rien » (8).

Voilà ce que dit Platon. Le non-un et le rien sont donc pour lui

---

(1) Si l'Un est un, 137 c-142 b.
(2) 137 c-d 3.
(3) 137 d 4-138 a.
(4) 138 a-b 6.
(5) 141 d 8-142 a 8 en particul. οὐδαμῶς ἄρα τὸ ἓν οὐσίας μετέχει — οὐκ ἔοικε — Οὐδαμῶς ἄρα ἐστι τὸ ἕν — οὐ φαίνεται — Οὐ δ' ἄρα οὕτως ἔστιν ὥστε ἓν εἶναι.

(6) Sur tout ce passage, cf. Diès, *op. cit.*, p. 46-47, p. 79 n. 1, p. 82, 83; Plotin, *Enn.* V, I, 8, 490 a; V, V, 5, 524 b; VI 2 et 17; Proclus, *Comm. sur le Parménide* (trad. Chaignet 1900), t. I, p. 46 § 1 : « je prie tous les genres de Dieux sans exception... ». (Cousin p. 618); p. 57 § 10 : « s'il faut expliquer rationnellement les personnages... » (Cous. p. 627); p. 57 § 13 : « il y a eu des commentateurs qui ont ramené le but de ce dialogue à un pur exercice de logique... » (ces commentaires sont perdus, cf. Diès, *op. cit.*, p. 47); p. 57 § 14 : « de ceux qui disent que le sujet est une science positive ... »; p. 70 : « qu'il soit donc reconnu ici par ce qui a été dit qu'il ne faut pas dire que c'est une méthode d'exercice qui est présentée aux auditeurs comme but du dialogue »; p. 73 § 15 : « Il faut dire maintenant ce que notre maître Syrianus... »; p. 76, sur le cadre du dialogue : « tout ce qui a procédé de l'un ou sont des hénades... »; p. 78, sur le style : « j'admire encore davantage ceux qui donnant des préceptes sur les propriétés du genre théologique... »; p. 85, sur la gymnastique, résumé des trois degrés. Pour l'interprétation symbolique, cf. t. III, p. 216, § 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 33, 34, 35, 47, 52, 72. Pour l'exégèse du texte cité par Pic, cf. t. II, p. 214.

(7) Esse unum et ens aequalia.

(8) 237 d τὸν δὲ δὴ μή τι λέγοντα ἀναγκαιότατον, ὡς ἔοικε, παντάπασι μηδὲν λέγειν. Pic ajoute au texte et semble lire : τὸν δὲ δὴ μή τι λέγοντα ἀν. μηδ' ἓν καὶ παντάπασι μηδὲν λέγειν. Pour l'idée, cf. *Theet.*, 188 e-189 a ἀλλὰ μὴν εἰ ἕν γέ τι ὁρᾷ, τῶν ὄντων τι ὁρᾷ· ἢ σὺ οἴει ποτὲ τὸ ἓν γέ τι ὁρῶν, ὄν τι ὁρᾷ κτλ. et *Rep.*, 478 b.

égaux, mieux, identiques : il y a donc égalité entre l'un et le quelque chose. Plus loin il démontre qu'il est impossible de dire que le non-être soit un, et il conclut ainsi : « L'être ne peut-être accolé à du non-être (1), donc l'unité ne peut-être accolée à du non-être (2) ». Or il parle ici de cette unité qu'il avait dite plus haut égale au quelque chose. C'est donc qu'il tient pour acquise l'identité de l'être et de l'un.

Mais soit! Accordons que Platon en soit venu à cette affirmation que sûrement l'on ne trouve nulle part en ses écrits. Voyons donc en quel sens elle aura pu être prononcée à bon droit. Et d'abord posons en ces termes les fondements de la doctrine aristotélicienne.

CHAPITRE III

Du témoignage de Parménide, de Denys, de Simplicius on conclut a la convertibilité de l'un et de l'être

Ce mot être, dont on doute s'il est convertible avec l'un, comporte deux acceptions.

Ou bien, en disant *être*, l'on entend tout ce qui est en dehors du néant. C'est le sens du mot chez Ar stote partout où il fait l'être convertible avec l'un (3). Et ce sens n'est pas déraisonnable, car, a-t-on dit justement, il faut penser avec l'élite, mais parler comme la oule. Nous pensons en effet et jugeons pour nous seuls : nous parlons pour la multitude, et c'est afin d'être compris. La foule donc, les simples, prennent l'être de telle sorte qu'ils nomment *être (ens*, τὸ ὄν, ce qui est) tout ce à quoi ne manque l'*être (esse*, εἶναι), et qu'on ne peut légitimement nommer néant. Mais ne voyons-nous pas que ceux qui passent pour les plus habiles parmi les tenants de l'opinion contraire (4) n'ont point entendu l'être d'une autre sorte?

Lorsque Parménide le pythagoricien (5) dit que ce qui est, c'est l'un (6), c'est Dieu qu'il vise à en croire Simplicius (7) et tout ce grand

---

(1) 238 a 7.
(2) 238 c 4-7.
(3) Cf. p. 226, n. 1.
(4) Scil. les Platoniciens qui font l'Un supérieur à l'Etre.
(5) Cette épithète témoigne du syncrétisme où l'on mêlait alors les présocratiques.
(6) Ou « est l'Un ».
(7) Simpl., *in Phys.*, éd. H. Diels, Berlin, 1882, t. I, p. 147, 12 καὶ δοκεῖ μὲν ὡς πρῶτον αἴτιον ὑπὸ τοῦ Παρμενίδου παραδίδοσθαι. εἴπερ ἕν ἐστι ὁμοῦ τὸ πᾶν καὶ πεῖρας πύματον. εἰ δε μὴ ἁπλῶς ἓν αὐτό, ἀλλὰ ἓν ὄν εἶπε, καὶ εἰ μονογενές. καὶ εἰ πέρας μὲν τετελεσμένον δέ, τάχα ἐνδείκνυντα τὴν ἄρρητον τῶν πάντων αἰτίαν ὑπὲρ αὐτὸ ἱδρῦσθαι. (πῶς οὖν καὶ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης ἀντιλέγοντες φαίνονται πρὸς τὸν Παρμενίδην;)
Sur Parménide, cf. encore Aristote, *Meta.* A 3, 984 b 1-3, A 5, 986 b 18-

nombre d'exégètes qui veulent défendre le philosophe contre ceux qui l'accusent à tort de faire de cet un le tout (1). Car ils sont tous d'accord à dire qu'en employant ce mot *un*, Parménide n'a jamais pensé qu'il n'y eût dans les choses division, multitude, pluralité, puisqu'en d'autres endroits de ses poèmes lui-même affirme le contraire. Mais, lorsqu'il dit *l'un*, ce qu'il entend, c'est ce à quoi convient véritablement le nom d'être et qui véritablement est le seul être à être l'être *(esse)*. Or cet un, c'est Dieu. Ainsi donc, pour Parménide et ses défenseurs même platoniciens, mettre l'un au-dessus de l'être revient à le mettre au-dessus de Dieu. Bien loin de nier que Dieu soit l'être, c'est à Dieu seul que Parménide accorde, comme lui convenant en vérité, le nom d'être. Et nous résolvons de la sorte, comme en passant, la première difficulté des Platoniciens.

Quant à Denys l'Aréopagite (2) que nos adversaires invoquent en faveur de leur opinion, il ne niera point que Dieu ait vraiment dit à Moïse : « Je suis celui qui suis », ce qu'en grec nous lisons : « ἐγώ εἰμι ὁ ὤν », c'est-à-dire « je suis l'être *(ens)* ». Bien mieux, eux-mêmes, lorsqu'ils disent que le rien ou le non-être s'oppose à l'être comme la pluralité à l'un, qu'ils nous accordent donc que nécessairement ce qui n'est pas être est rien ou non-être, tout de même que ce qui n'est pas un est multiple ou pluralité. Mais, s'ils conservent cette même manière de parler < pour l'un et pour l'être >, il faut en ce cas que Dieu ou ne soit rien, ce que l'oreille même abhorre, ou qu'il soit l'être. Or entendre l'être de cette façon, c'est revenir à ce que nous avons établi comme axiome premier et proposition universelle, savoir que de toute chose on doit nécessairement dire qu'elle est ou qu'elle n'est pas, que d'aucune l'on ne peut dire ou concevoir ensemble l'un et l'autre. Puis donc qu'en dehors du tout il n'y a rien sinon ce rien lui-même, si l'être entendu en ce sens ne rejette en dehors de soi que le rien seul, il est évidemment nécessaire que l'être s'étende à tout ce qui est. L'extension de l'un ne peut donc pas être plus grande, à moins de s'étendre au rien lui-même, ce que Platon nie au *Sophiste* (3) quand il dit que le non-être ou le rien ne peut être nommé un. Et d'autre part, suivant leur propre témoignage, comme l'un ne peut avoir extension moindre que l'être, il faut donc bien qu'être et un soient convertibles.

---

987 a 2 (discussion de cet Un et du non-Etre), B 4, 1001 a 29-81 ἀλλὰ μὴν εἴ γ' ἔσται τι αὐτὸ ὂν καὶ αὐτὸ ἕν, πολλὴ ἀπορία πῶς ἔσται τι παρὰ ταῦτα ἕτερον, λέγω δὲ πῶς ἔσται πλείω ἑνὸς τὰ ὄντα. Τὸ γὰρ ἕτερον τοῦ ὄντος οὐκ ἔστιν, ὥστε κατὰ τὸν Παρμενίδου συμβαίνειν ἀνάγκη λόγον ἓν ἅπαντα εἶναι τὰ ὄντα καὶ τοῦτο εἶναι τὸ ὄν, N 2, 1089 a 3-10.

(1) = l'univers : interprétation panthéistique, en réalité la seule juste.

(2) Cf. *Noms Divins*, I § 6, P. G. III, 596 A-B.

(3) Cf. p. 229, n. 8, p.230, n. 1 et 2.

CHAPITRE IV

En quel sens l'on peut dire que quelque chose soit supérieur a l'être

Nous avons expliqué l'un des sens que, disions-nous, l'on peut donner à l'être. En l'entendant de la sorte, — usage parfaitement légitime —, l'on affirme avec une vérité criante qu'il n'y a rien de plus commun que l être. Reste à expliquer le second sens, selon lequel on verra manifestement qu'on peut tout aussi bien et aussi justement dire qu'il y a quelque chose qui dépasse en éminence l'être même.

Les noms sont ou concrets ou abstraits. Concrets, par exemple chaud, lumineux, blanc, homme. Abstraits : chaleur, lumière, blancheur, humanité. La signification et la diversité des uns et des autres est celle-ci que l'abstrait connote ce qui est tel par soi et non par un autre, au lieu que le concret signifie ce qui est tel non par soi mais par un autre. C'est ainsi que ce qui est lumineux est tel par le fait de la lumière (1), le blanc, blanc par le fait de la blancheur, un homme, homme par le fait de l'humanité.

Comme il n'est rien par ailleurs qui soit participant à soi-même, et qu'il ne se peut qu'une même chose possède une même qualité à la fois par elle-même et par participation à une autre chose, il suit que l'abstrait ne peut tirer sa dénomination du concret. Ainsi répugne-t-il de dire que la blancheur est blanche, la noirceur noire. Bien plus, l'on fait rire à parler ainsi, non que la blancheur soit noire ou la chaleur froide, mais parce que telle est la distance de l'une à la noirceur, de l'autre à la froideur que tout ce qui est blanc n'est blanc que par la première, tout ce qui est chaud échauffé que par participation à la seconde. Quand nous refusons donc d'attribuer telles qualités à telle chose, c'est qu'ou bien elle ne les a pas, par exemple dans l'expression : le noir n'est pas blanc, ou bien nous voulons signifier par ce refus qu'elle les possède en un sens plus excellent et d'une manière plus parfaite que nous : ainsi ne disons-nous pas que la blancheur soit blanche, non qu'en fait elle soit noire, mais parce que non seulement elle n'est pas noire par ce seul fait qu'elle est blanche — ce qui reviendrait à dire qu'elle *a* la la blancheur —, mais parce qu'elle *est* cette blancheur elle-même.

Revenons au sujet. Le mot *ens* a l'aspect d'un mot concret. C'est en effet dire même chose que dire *ens* et dire ce qui est (id quod est). L'abstrait de ce concret semble être le mot *esse*, en sorte qu'on nomme *ens* ce qui participe à l'*esse*, tout de même qu'on nomme lumineux ce qui participe à la lumière, et voyant celui qui possède le *voir* (2). Arrê-

(1-2) Allusion évidente aux Idées platoniciennes.

tons-nous donc à cette acception de l'être que nous avons ainsi définie, il nous faudra refuser l'*ens* non seulement à ce qui n'est pas, non seulement au néant, mais aussi à ce qui est à tel point qu'il est cet *esse* lui-même qui est par soi et de soi-même, et qui fait être tout ce qui est en lui donnant participation à son être : tout de même refusons-nous l' « être chaud » non seulement à ce qui manque de chaleur, mais à ce qui est la chaleur elle-même. Or l'être ainsi conçu est Dieu, plénitude de tout l'*esse*, seul être qui soit par lui-même, et par qui seul, sans l'intervention d'aucun intermédiaire, toutes choses ont passé à l'être.

Nous aurons donc le droit de dire que Dieu n'est pas *ens* mais au-dessus de l'*ens*, et qu'il existe quelque chose de supérieur à l'*ens*, savoir Dieu. D'autre part, comme on donne à ce quelque chose le nom d'*un*, conséquence est d'avouer que l'un est au-dessus de l'être.

Cependant, si nous nommons Dieu l'Un, c'est moins pour montrer ce qu'il est que la manière dont il est tout ce qui est et dont les autres êtres sont par lui. « Dieu est appelé l'Un, dit en effet Denys, parce qu'il est d'une façon particulière toutes choses » (1); et encore : « Dieu est dit l'Un parce qu'il est le principe de tous les êtres, de même que l'unité est principe de tous les nombres » (2). C'est pourquoi, si l'on pense, avec les Académiciens, qu'en la première hypothèse du *Parménide* (3) Platon affirme que l'un est supérieur à l'être, cet un ne sera rien d'autre que Dieu. Ils le reconnaissent d'ailleurs eux-mêmes tous ensemble puisqu'ils assurent qu'il s'agit ici du premier principe de toutes choses (4).

Mais, dira-t-on, sur ce point du moins, Aristote diffère de Platon, car on ne le voit jamais, comme ce dernier, entendre l'être en un sens tel qu'il se subordonne à l'un et n'inclue Dieu en son extension. Ceux qui parlent ainsi n'ont pas lu Aristote, car il s'exprime tout comme Platon et même bien plus clairement.

---

(1) Cf. *Noms divins* I § 7, P. G. III 596 D. Corderius, dans son commentaire sur ce texte (P. G. III 606 n. 296), cite Grégoire DE NAZIANCE, *Poem. dogmat. carm.* xθ', t. II, p. 86 éd. Bened. :

σοὶ ἐνὶ πάντα ἔνει· σοι δ'ἀθρόα πάντα θοάζει. — καὶ πάντων τέλος ἐσσὶ καὶ εἷς, καὶ πάντα, καὶ οὐδείς, — οὐχ ἓν ἐών, οὐ πάντα ·πανώνυμε, πῶς σὲ καλέσσω, — τὸν μόνον ἀκλήϊστον;

Cf. aussi la paraphrase de PACHYMERE, P. G. III 612 D-613 A.

(2) Cf. *Noms divins* II § 4, P. G. III 640 D-641 A-C, II § 11, 649 B-C et surtout V § 6, 820 D-821 A καὶ γὰρ ἐν μονάδι πᾶς ἀριθμὸς ἑνοειδῶς προυφέστηκε, καὶ ἔχει πάντα ἀριθμὸν ἡ μονὰς ἐν ἑαυτῇ μοναχῶς.

(3) Scil. si l'Un est un, 137 c-142 b c.

(4) « Le Parménide de Platon distingue le Premier Un, qui est l'Un au sens éminent; le second, qu'il appelle Un — Multiple; le troisième, Un et Multiple » PLOT., *Enn.* V, I. 8, 490 a. Ce premier Un, pour les Néo-platoniciens, c'est Dieu même. Cf. Diès, *op. cit.*, p. 79 n. 1, qui renvoie à Proclus, *in Parm.*, 1052 sq. Cousin.

En effet, au 6e livre de la *Philosophie première* (1), il partage l'être en être par soi et en être par accident. Comme l'être par soi < se divise > en dix catégories, il n'y a point de doute pour les bons interprètes que Dieu ne soit pas contenu sous cet *ens*, puisque ni il n'est être par accident ni il n'est contenu sous aucun des dix genres qui divisent l'être par soi. Rien non plus de plus banal chez les Péripatéticiens que la division de l'être en substance et en accident. Mais alors on entend l'être de telle sorte que Dieu soit au-dessus de lui et non en dessous : ainsi l'enseigne saint Thomas au premier livre de ses *Commentaires sur les Sentences théologiques* (2). Enfin certains Platoniciens ont bien tort de se glorifier comme s'ils possédaient un mystère inconnu d'Aristote quand ils disent que Dieu a deux noms propres, l'Un et le Bien, et qu'ainsi un et bien passent avant l'être. On a montré que les Péripatéticiens ont bien vu en quel sens l'on peut dire que Dieu soit supérieur à l'être : prouvons de même maintenant que c'est principalement ces deux noms, Bien et Un, qu'Aristote a donnés à Dieu.

En effet, au douzième livre de la *Philosophie première* (3), après avoir traité de l'être en sa totalité et des Intelligences séparées (4), il se demande enfin — comme si, après tout le reste, il en voulait venir à ne plus scruter que les propriétés de Dieu seul — si, en dehors du bien qui se trouve dans l'universalité des êtres de même que dans une armée, il existe quelque bien séparé de même que dans la personne du chef de cette armée, et il répond que ce bien existe, et que c'est Dieu. Dieu de qui en conséquence, dans le même chapitre, il démontre l'unité, citant en témoignage, après des raisons solides, ce mot d'Homère : « Qu'il n'y ait qu'un seul chef, qu'un seul roi » (5). Où donc est son erreur ? Où le voit-on s'éloigner de Platon ? Où parle-t-il en profane ? Où manque-t-il à donner à Dieu les honneurs qui se doivent ?

---

(1) *Meta.* E 2, 1026 a 33 sq. Distinction de l'être par soi et de l'être κατὰ συμβεβηκός et division de l'être par soi κατὰ τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας (τὸ τί, ποιόν, ποσόν, πού, ποτέ etc).

(2) I Sent., d. 19, qu. 4, a. 1, ad 2m et surtout d. 24, qu. 1, a. 1, corp. et ad 1m.

(3) *Meta* Λ

(4) Traité fort dense de la substance, Λ étudie d'abord la substance sensible en ses éléments et sa structure (ch. 1 à 5), puis la substance incorporelle immobile (ch. 6-10). Le problème, fort complexe, des différents Premiers Moteurs est touché au chap. 8. La comparaison avec l'armée vient au ch. 10, 1075 a 11 sq.

(5) Λ 10, 1076 a 4 εἷς κοίρανος ἔστω. *Il.* π 204.

Sur les relations de l'Etre et du Bien chez les Platoniciens, cf. Arist. *Meta* N 4, 1091 b 13-15 τῶν δὲ τὰς ἀκινήτους οὐσίας εἶναι λεγόντων οἱ μέν φασιν αὐτὸ τὸ ἓν τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι· οὐσίαν μέντοι τὸ ἓν αὐτοῦ ᾤοντο εἶναι μάλιστα et Robin, *op. cit.*, p. 505 n. 453; N 4, 1091 b 16-22 et Robin, p. 558 n. 514 (sur l'antériorité de l'Un par rapport à l'Etre) ; N 4, 1091 b 30-35 et Robin, p. 564 n. 520 (sur l'erreur de Speusippe).

CHAPITRE V

Où l'on montre pourquoi les Péripatéticiens attribuent a Dieu bien des qualités que lui dénient les Platoniciens et comment l'on s'élève, suivant quatre degrés, jusqu'a la nuée que Dieu habite (1).

Répondons maintenant aux raisons qu'invoquent les Platoniciens pour soutenir contre Aristote, non au sens où nous l'accordons, mais absolument parlant, la supériorité de l'un sur l'être. L'on a, plus haut, suffisamment répondu, je pense, à la première des raisons invoquées pour que Dieu fût l un et cependant ne fût pas l'être. Mais il vaut la peine de poursuivre afin de montrer que non seulement chez ces Platoniciens et Péripatéticiens qui s'opposent entre eux, mais souvent chez un seul et même auteur il peut y avoir, au sujet des attributs divins, maintes affirmations et maintes négations également justes.

Dieu est tout. Et il est tout de la manière la plus éminente et la plus parfaite. Or il ne sera tel qu'à la condition d'inclure en soi toutes les perfections de manière que tout ce qui dans les choses a regard à l'imperfection, il le rejette.

Cependant tout ce qui dans les choses a raison d'imparfait peut être rangé sous deux chefs. D'une part est imparfait tout ce qui dans son genre n'atteint pas à la perfection du genre. D'autre part est mparfait tout ce qui, bien que parfait dans son genre, n est pas absolument parfait, parce qu'il n'a la perfection que d'un seul genre, et qu'il existe en dehors de lui nombre de genres enrichis des perfections qui ieur sont propres et que, pour sa part, il n'inclut point (2).

Sur la réciprocité de l'Un et du Bien chez Aristote, cf. Arist. *Eth. Nic.* I 4, 1096 a 23-29 τἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι et Robin, p. 151 n. 170. « Le Bien se dit dans la substance, ἐν τῷ τί (Dieu et l'intellect sont un tel bien substantiel); dans la Qualité (les vertus); dans la Quantité (la juste mesure); dans la Relation (l'article); dans le Temps (l'occasion); dans le Lieu (l'habitat, δίαιτα), etc.; s'il en est ainsi, δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν· οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετο ἐν πάσαις ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ'ἐν μίᾳ μονῃ » (Robin, *loc. cit.*). Pas plus que l'Un et l'Etre, le Bien n'est inclus dans une seule des catégories. Un, Etre et Bien sont donc convertibles.

Sur la réciprocité de l'Un, de l'Etre et du Vrai, et donc du Multiple (la matière), du Non-Etre et du Faux, cf. *Meta* N. 2, 1089 a 20-23, *P. Herm.* II, 21 a 32 sq., *Soph. El.* 5, 167 a 1 et Robin, *op. cit.*, p. 184, p. 503 n. 450.

(1) Tout ce chapitre s'inspire de la *Théologie Mystique* du Ps. Denis, cf. P. G. III, col. 998-1046 et la traduction que j'en ai donnée, *Vie Spirituelle*, Mars 1930 (Supplément), p. 129-136.

(2) Sans doute faut-il ajouter *non* dans l^ texte : multa sunt extra ipsum genera suis perfectionibus honestata quae in illo (*non*) includuntur.

Comme exemple du premier cas, l'imperfection de la connaissance sensible lui vient non seulement de ce qu'elle n'est que connaissance et non pas appétition, mais de ce qu'en outre c'est une connaissance imparfaite, soit à cause de l'organe dont elle a besoin et qui est brut et corporel, soit parce qu'elle atteint seulement la superficie des choses et n'en pénètre pas l'intime, savoir la substance. Pareillement la connaissance humaine, que l'on nomme rationnelle, est une connaissance imparfaite, vu qu'elle est vague, incertaine, mobile, laborieuse. Elle-même, la connaissance intellectuelle (1) de ces intelligences divines, que les théologiens nomment anges n'est encore qu'une connaissance imparfaite, ne fût-ce que pour l'obligation où elle se trouve de chercher au dehors ce qu'elle ne possède au dedans du moins en plénitude, cette lumière de la vérité qui lui manque et la met en acte.

Prends maintenant la vie. La vie qui réside dans les plantes, voire celle qui meut tout corps est imparfaite non seulement pour n'être que vie et non pas appétition, mais parce qu'elle n'est point vie toute pure, mais plutôt influx de vie dérivé de l'âme dans le corps, toujours en écoulement, toujours mêlée de mort, et bien moins digne enfin d'être dite vie que mort. L'ignorez-vous ? Nous commençons de mourir dès que nous commençons de vivre, la mort nous suit avec la vie, et nous n'achevons de mourir qu'à l'instant où la mort charnelle nous délivre de ce corps de mort (2). Mais elle-même, la vie des anges n'est point parfaite. Si le rayon vivifiant de la divine lumière ne la réchauffait constamment, elle glisserait toute au néant. Pareillement pour tout le reste. Si donc vous faites Dieu connaissant, ou vivant, veillez d'abord à ce que cette vie, cette connaissance qu'on lui assigne n'encoure aucune de ces diminutions.

Mais ce n'est point assez. Il reste cette seconde imperfection dont voici un exemple (3). Imaginez la vie la plus parfaite possible, une vie totalement vie, parfaitement vie, qui ne comporte rien de mortel, sans nul mélange de mort, et qui enfin n'ait besoin d'aucun secours extérieur pour assurer sa durée stable et permanente. Imaginez de même une connaissance telle qu'on puisse, grâce à elle, connaître toutes choses ensemble parfaitement. Ajoutez-y ce point, que celui qui connaît ainsi toutes ces choses les connaisse en soi-même et n'ait pas à chercher au dehors la vérité à connaître, mais soit lui-même la même vérité. Eh bien! quelque comble de perfection qu'aient atteint dans leur genre propre et cette vie et cette connaissance, et bien qu'on ne

---

(1) Intellectualem cognitionem. C'est la distinction classique entre la pensée discursive, λόγος, διάνοια et la pensée intuitive, νόησις. Selon la *Théol. Myst.*, ch. 3, il faut dépasser l'une et l'autre pour atteindre Dieu.

(2) Cf. 1 Cor. 15^{31}. Rom. 7^{24}. L'idée est déjà dans Sénèque, *Ep. Mor.* CII, CXX.

(3) Sur le retrait de cette 2me imperfection, cf. *Théol. Myst.* ch. 4 et 5.

les puisse trouver telles nulle part qu'en Dieu, si, même dans cette acception on les divise l'une de l'autre, elles sont indignes de Dieu.

Dieu en effet est la perfection totale, dans tous les modes et sans limites. Mais cette perfection n'est pas telle seulement pour comprendre en soi toutes les perfections particulières et cela en nombre infini. En ce cas, ni Dieu ne serait lui-même parfaitement simple, ni ne seraient infinies ces perfections qui sont en lui. Mais il ne serait qu'un infini unique, produit d'une collection de multiples infinis en nombre, finis en perfection (1). Or parler ainsi ou penser ainsi de Dieu, c'est blasphémer. Mais, si la vie la plus parfaite possible n'en est pas moins vie seulement et non pas connaissance, et de même si l'appétition ou la volonté la plus parfaite possible n'en est pas moins volonté seulement et non pas vie ou connaissance, et pareillement pour toutes les autres perfections semblables que l'on serait induit à placer en Dieu, il s'ensuivra manifestement une vie divine de perfection finie, puisqu'elle aura la perfection qui appartient à la vie et non pas celle qui appartient à la connaissance ou à l'appétit. Enlevons donc de la vie, outre ce qui fait cette vie imparfaite, cela encore qui la fait vie seulement, et pratiquons les mêmes retranchements dans la connaissance et dans les autres noms que l'on donne à Dieu. Ce qui restera de tout cela répondra nécessairement à l'idée que nous voulons nous faire de Dieu, savoir d'un être un, absolument parfait, infini, tout à fait simple. Et puisque la vie est un certain être particulier, de même la sagesse et pareillement la justice, si on leur enlève ces conditions de particularité et de limitation, ce qui restera, ce ne sera pas tel ou tel être, mais l'être même, l'être simple, l'être universel non d'universalité d'attribution mais d'universalité de perfection (2). Semblablement la sagesse est un certain bien particulier, étant ce bien qu'est la sagesse et non cet autre qu'est la justice. Enlevez, comme dit Augustin (3), enlevez-moi cela, savoir cette limitation de particularité d'où il résulte que la sagesse est ce bien qu'est la sagesse par cela même qui fait qu'elle n'est pas cet autre bien qu'est la justice, et que pareillement la justice a cette bonté qui lui est propre à elle, justice, par cela même qui fait qu'elle n'a pas cette autre bonté qui est celle de la sagesse. Alors

---

(1) Sur cette distinction de l'infini quantitatif et de l'infini de perfection cf. Saint Thomas, *S. Th.*, I[a], qu. 7, a. 1 à 4.

(2) C'est-à-dire non l'être abstrait analogue, mais cet être concret infini qu'est Dieu.

(3) Cf. *Enarr. in Psalm.*, P. L. 36-37, 1490, 1741 (in Ps. CXXXIV) : « Dixit (Deus) *Ego sum qui sum*... non dixit Dominus Deus ille omnipotens, misericors, justus... Sublatis de medio omnibus quibus appellari posset et dici Deus, ipsum esse se vocari respondit et tanquam non esset ei nomen, *hoc dices eis*, inquit, *qui est misit me* ».

Sur la valeur analogique et relative des attributs divins, cf. par ex. *Quaest. ad Simplician.* II, 2, 3, P. L, 40, 140.

seulement vous verrez dans l'obscurité (1) la face de Dieu, c'est-à-dire le bien lui-même en sa totalité, le bien absolument bien, le bien de tout bien. Ainsi encore la vie, comme elle est un certain être particulier, est un certain un particulier. Elle est en effet une perfection unique et pareillement la sagesse est une perfection unique. Retranchez cette particularité, il reste non tel ou tel un, mais l'un lui-même, l'un absolu. Puis donc que Dieu est cet être qui, nous le disions en commençant, une fois retranchée l'imperfection de toutes choses, est toutes choses, il faut assurément que, quand on aura rejeté de tous les êtres et cette imperfection qu'ils comportent chacun à l'intérieur de son propre genre et cette particularité qui les réduit chacun à ce seul propre genre, ce qui restera assurément soit Dieu. Dieu est donc l'être même, l'un même, le bien même pareillement et le vrai même.

En purifiant ainsi les noms divins de toute la souillure qui provient de l'imperfection des choses par eux signifiées, nous avons gravi déjà deux degrés dans la montée vers la nuée que Dieu habite. Il en reste deux encore, dont l'un accuse la déficience des noms, l'autre l'infirmité de notre intelligence.

Ces noms être *(ens)*, vrai, un, bon disent quelque chose de concret et qui est comme participé. Aussi bien disons-nous de Dieu qu'il est au-dessus de l'être *(ens)*, au-dessus du vrai, au-dessus de l'un, au-dessus du bien, étant l'être même *(esse)*, la vérité même, l'unité même, la même bonté. Mais jusqu'ici nous sommes dans la lumière et pourtant Dieu a fait des ténèbres sa retraite (2). On n'est pas encore parvenu à Dieu lui-même. Aussi longtemps en effet que ce que l'on dit de Dieu est pleinement entendu et embrassé entièrement, on est dans la lumière. Mais tout ce qu'on dit et sent ainsi n'est que misère, vu l'infinie distance qui sépare la divinité de la capacité de notre esprit. Gravissant donc le quatrième degré, entrons dans la lumière de l'ignorance (3) et, tout aveuglés par la nuée de la splendeur divine, crions avec le Prophète : « J'ai succombé dans ta demeure, ô Seigneur » (4). Et enfin, que tout notre propos sur Dieu se réduise à dire qu'il est lui-même, établi d'une façon inintelligible et ineffable au-dessus de tout ce que nous pourrions à son sujet prononcer ou concevoir de plus parfait, donc à le placer suréminemment au-dessus de cette unité même et de cette bonté et de cette vérité que nous avions conçues, et au-dessus de l'être *(esse)* même. Aussi Denys l'Aréopagite, ayant écrit déjà la *Théologie symbolique*, les *Institutions théologiques* (5), le traité des *Noms divins* et la *Théologie mystique*,

---

(1) In enigmate. Cf. *Theol. Myst.* sur ce thème de la ténèbre divine.

(2) Psal. 17, 12 (Vulg.). Cf. 2 Reg. 22, 12; Job, 22, 14.

(3) Cf. le « rayon suressentiel de la divine Ténèbre », *Théol. Myst.*, ch. I, § 1 fin et le *de docta ignorantia* de Nic. de Cuse.

(4) Ps. 83, 3 (Vulg.).

(5) Ce sont les *Hypotyposes théologiques*. Dans la *Théol. Myst.*, ch. 3, tous ces travaux sont rappelés.

parvenu au terme de ce dernier ouvrage, en homme déjà fixé pour ainsi dire dans la nuée et qui tâche à trouver les expressions les plus adéquates à la sainteté divine, après quelques développements sur ce thème, s'écrie-t-il enfin : « La divinité n'est ni vérité ni règne ni sagesse ni un ni unité ni déité ni bonté ni esprit, autant que nous pouvons le savoir; on ne peut lui appliquer les noms de fils ou de père ni d'aucune autre des choses du monde qui nous soient connues, à nous ou à quelque être que ce soit. Elle n'est rien de ce qui n'est pas, rien de ce qui est. Ni les êtres ne la connaissent telle qu'elle est ni elle ne connaît elle-même les êtres tels qu'ils sont. Il n'y a d'elle ni définition (1) ni nom ni science. Elle n'est ténèbres ni lumière, erreur ni vérité; bref, toute affirmation est à son sujet absolument impossible et de même toute négation ». Voilà comment s'exprime cet homme divin (2).

Résumons nos conclusions. Au premier degré, donc, nous apprenons que Dieu n'est pas corps, ainsi que le disent les Epicuriens, ni forme d'un corps, comme le veulent ceux qui affirment que Dieu est l'âme du ciel ou de l'univers : opinion des Egyptiens, au témoignage de Plutarque (3), et de Varron le théologien romain (4), ce dont ils tirèrent l'un et l'autre, nous le montrerons (5), un grand aliment pour l'idolâtrie. Cependant il y a parmi les péripatéticiens (6) des gens assez fous pour tenir que telle est bien la véritable notion de Dieu et que ce fut celle d'Aristote. Voyez comme ils sont loin de connaître vraiment Dieu. Ils se reposent au point de départ comme s'ils étaient déjà au terme, et se croient déjà parvenus aux sublimités divines alors que, gisant toujours à terre, ils n'ont pas même commencé de marcher vers Dieu. Dans cette opinion en effet Dieu ne serait ni vie parfaite ni être parfait ni même parfaite intelligence. Mais laissons ces profanes que notre *Concorde* (7), à la 5e décade, a longuement réfutés.

Nous apprenons, au second degré, une vérité que peu de gens entendent exactement et où nous risquons davantage de nous tromper pour peu que nous nous éloignions de la véritable intelligence, savoir que Dieu n'est vie ni intelligence ni intelligible mais quelque chose de meilleur et qui l'emporte sur tout cela. Car tous ces noms disent une perfection particulière, et il n'en est point de cette sorte en Dieu. Aussi Denys (8), puis les platoniciens ont-ils refusé à Dieu vie, intel-

(1) Sermo, λόγος.
(2) *Théol. Myst.*, ch. 5.
(3) PLUT., *de Iside et Osiride*, 49. Osiris est le νοῦς de l'âme du monde, Typhon en est le παθητικόν, siège des passions.
(4) VARR., *de lingua latina*, V 10, Goetz 57, 19 principes dei Caelum et Terra. hi dei idem qui Aegypti Serapis et Isis.
(5) Dans les *Disput. adv. Astrologos libri XII*, Bologne, 26 juillet 1495, qui parurent après la mort de Pic, 17 nov. 1494.
(6) Allusion à l'école averroïste de Padoue.
(7) Pic y travaillait donc dès 1491. Le *De Ente et Uno* en est le seul fragment.
(8) *Théol. Myst.*, ch. 5.

ligence, sagesse et autres prédicats semblables. Mais, puisque toutes les perfections qu'ils incluent, et qui s'y trouvent multiples et divisées, par sa seule et unique perfection laquelle se confond avec son infinité, sa déité, et bref avec lui-même, Dieu lui-même les unit et les rassemble en soi, non comme une unité composée de ces perfections multiples, mais comme une unité antérieure à ces multiples, pour cette raison quelques philosophes et surtout des péripatéticiens (1), imités, autant qu'il est permis, sur presque tous ces points par les théologiens de Paris (2), concèdent que presque toutes ces perfections soient en Dieu. Nous le disons et pensons avec eux, et croyons ainsi non seulement penser juste mais encore nous accorder avcc ceux qui nient ces mêmes perfections, à la condition de ne jamais perdre de vue ce que dit Augustin (3), que la sagesse en Dieu n'est pas plus sagesse que justice, sa justice pas plus justice que sagesse, que la vie pareillement n'est pas plutôt en lui vie que connaissance, ni la connaissance plus connaissance que vie. Toutes ces choses en effet sont en Dieu unité, non par confusion ou mélange ou en quelque sorte pénétration mutuelle de parties distinctes, mais par le fait d'une unité simple, souveraine, ineffable et fondamentale, en laquelle tout acte, toute forme, toute perfection, cachée comme dans le chef suprême et éminentissime au tréfonds des trésors de l'infinité divine, s'y trouve si excellemment enfermée au-dessus et en dehors de toutes choses qu'elle n'en soit pas moins non seulement intime à toutes choses, mais même plus unie à tous les êtres qu'ils ne le sont à eux-mêmes. Assurément les mots manquent, absolument impuissants à rendre cette pensée.

Mais voyez, cher Angelo, notre folie! Tant que nous sommes dans un corps, nous pouvons plus aimer Dieu que l'exprimer ou le connaître. A aimer il y a pour nous plus de gain, moins de labeur; et nous lui obéissons davantage. Cependant notre préférence va toujours à une quête de connaissance qui jamais n'atteint son objet plutôt qu'à la possession amoureuse de celui qui, sans amour, serait vainement atteint. Mais revenons à mon sujet. Vous voyez désormais à l'évidence par quelle convention l'on peut nommer Dieu esprit, intelligence, vie, sagesse et tout au contraire le mettre au-dessus de toutes ces déterminations, l'un et l'autre ayant bonnes preuves pour témoigner et de

---

(1) Pic fait sans doute allusion à la tradition aristotélicienne d'Alexandre et de Thémistius, ce dernier édité par son maître et ami, Ermolao Barbaro. Cet aristotélisme authentique est opposé, au XVe siècle, à la tradition arabisante et à l'averroïsme padouan.

(2) Surtout Albert le Grand et saint Thomas.

(3) Cf. AUG., Sermo CCCXL 1, ch. 5, P. L., 38-39, 1498 : « Neque enim in Deo aliud potestas et aliud prudentia, aliud fortitudo et aliud justitia aut aliud castitas. Quidquid horum de Deo dicis, neque aliud et aliud intelligitur, et nihil digne dicitur... ch. 7 : Dico justum Deum, quia in verbis humanis nihil melius invenio : nam est ille ultra justitiam, etc. ».

leur vérité et de leur accord. Aussi n'y a-t-il mésentente entre Platon et Aristote du fait que l'un, au sixième livre de la *République* (1), assimilant Dieu à l'Idée du Bien qui dépasse intelligence et intelligibles, le montre donnant aux intelligences d' « intelliger », aux intelligibles d'être « intelligés » (2), alors que l'autre souvent définit Dieu comme l'être qui est en même temps intelligence, intelligence en acte d'intellection et intelligible (3). Car Denys l'Aréopagite, qui pourtant parle comme Platon, est obligé d'affirmer avec Aristote que Dieu ne s'ignore point lui-même ni les autres êtres. Or s'il s'intellige, c'est qu'il est bien intelligence et intelligible. Qui se connaît en effet, nécessairement connaît et est connu. Et cependant, si nous prenons ces perfections comme des perfections particulières selon ce que j'ai dit plus haut, ou bien, lorsque nous disons intelligence, si nous voulons signifier cette nature qui se porte à l'intelligible comme à quelque chose qui lui soit extérieur, nul doute qu'Aristote comme les platoniciens ne nie opiniâtrément que Dieu soit intelligence ou intelligible.

Au troisième degré, à mesure que nous approchions de la ténèbre, la lumière a si fort augmenté pour nous que non seulement nous ne pussions voir en Dieu, chose impie, quelque être imparfait et comme estropié, tel qu'il serait si nous le disions corps, ou âme d'un corps, ou être animé composé d'âme et de corps, ni non plus le définir en notre sagesse tout humaine (4) par quelque genre particulier si parfait fût-il, comme lorsque nous le disons vie, ou esprit, ou raison, mais que nous dussions encore le reconnaître supérieur à tout ce que signifient les noms universaux qui incluent en leur extension tous les êtres, savoir l'un, le vrai, l'être et le bien.

Au quatrième degré enfin, nous le savions supérieur non seulement à ces quatre transcendantaux, mais encore à tout nom que nous puissions former, à toute essence qu'on puisse concevoir. Et alors seulement, avec cette ignorance totale, commençait la vrai science.

Concluons donc que Dieu est non seulement l'être au dessus duquel, selon le mot d'Anselme, (5), l'on ne peut rien penser, mais qu'il est cela qui dépasse infiniment tout ce qu'on peut imaginer.

---

(1) *Rep.* VI, 509 b où le Bien est dit non une essence, mais quelque chose fort au-dessus de l'essence en dignité et en puissance, οὐχ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

(2) Ces barbarismes sont indispensables si l'on veut rendre l'exacte correspondance des verbes « intelligant, intelligantur » aux substantifs « intellectus, intelligibilia ».

(3) « Aristoteles saepe deum et intellectum et intelligentem et intelligibile vocet ». Cf. *Meta.*, Λ 7, 1072 b 20 αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ... ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν, 9, 1074 b 33, αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις.

(4) ἀνθρώπινη σοφία, I Cor. 2[13].

(5) Ans., *Proslogion*, ch. XV, P. L., 158, 235.

Et c'est David qui dit juste, quand il s'écrie, selon l'hébreu : « Seul le silence est ta louange » (1).

Voilà qui suffit quant à la solution de la première difficulté. La fenêtre est maintenant grand ouverte pour entendre exactement les livres composés par Denys sur la *Théologie mystique* et les *Noms divins*. Car il y faut éviter double écueil : ou de faire trop peu de cas d'ouvrages dont la valeur est extrême ou bien, voyant que nous les entendons si mal, de nous forger des rêveries et d'inextricables commentaires.

CHAPITRE VI

Où l'on résout la seconde difficulté des Platoniciens, au sujet de la matière première

Quant à leur objection au sujet de la matière première, elle est frivole. Car, dans la mesure même où cette matière est être, elle est une. Bien mieux, à suivre Platon à la lettre, on est forcé d'accorder qu'elle a moins raison d'un que d'être. Pour Platon en effet, elle n'est pas néant, mais une manière de réceptable des formes, de nourrice, une nature spéciale et d'autres choses semblables, comme il l'expose au *Timée* (2). Elle n'est donc pas rien, elle n'est pas entièrement hors de l'être à l'en croire. Au surplus, dans le *Philèbe*(3), il l'appelle non pas seulement multiplicité, — laquelle multiplicité, selon eux, s'oppose à l'un comme le rien à l'être —, mais infini. Or la multiplicité, dès là qu'elle est finie, n'est pas entièrement hors des prises de l'un : dans la mesure où elle est finie, elle est une. Tandis qu'une multiplicité infinie échappe aussi exactement à la nature de l'un qu'à celle de la limite. Ainsi donc, pour Platon, la matière première est plus être qu'un.

Dans le dessein cependant de manifester la supériorité de l'un

---

(1) Ps. 64,2 (Vulgate). La Vulgate latine, c'est-à-dire le texte de la seconde retouche de saint Jérôme, porte : « Te decet hymnus, Deus, in Sion ». Saint Jérôme a traduit au contraire . « Silentium tibi laus », et c'est la version que suit Pic. L'hébreu peut se lire soit *dumiah*, *silence*, soit *domiah*, participe féminin de *damah*, *être semblable à*, *être convenable pour :* « dans le premier cas : « le silence devant toi est la plus juste besogne », pensée exacte, mais sans analogie dans les psaumes; dans le second cas : « il est convenable de redire ta louange », pensée fréquente dans le psautier, à laquelle se rallient les LXX, la Vulgate et le Syriaque ». Cf. E. Pannier, *Les Psaumes d'après l'hébreu*, Lille, 1908, p. 168 et n. 1.

(2) Sur la χώρα τιθήνη, cf. *Tim.* 49 a, 51 a (πανδεχές), 52 d et Robin, *op. cit.*, 573-574.

(3) *Phil.*, 16 c seq. et la longue discussion sur le πέρας et l'ἄπειρον 23 c-27 e. Sur cette discussion, cf. Rodier, *Remarques sur le Philèbe*, *Études de Philosophie Grecque*, Paris, 1926, p. 79-93.

sur l'être, on a voulu que cette matière première ne fût pas être tout en étant une. Or le platonicien Jamblique, dans son livre *Sur la secte pythagoricienne* (1), nomme la matière première dualité parce que la dualité est le premier multiple et comme la racine de tous les autres. Mais, dans ce cas, aux yeux mêmes de celui qui dans l'école platonicienne a si grand poids qu'on le nomme divin, la matière première est si peu une qu'elle est au contraire multiplicité, et même cause de toute la multiplicité qui se rencontre dans les choses. Leurs propres arguments les condamnent donc. D'ailleurs la matière première n'échappe entièrement pas plus à l'unité qu'à l'être. La même forme qui lui imprime l'être lui impose son unité. Je passe toutes les disputes pour ou contre cette unité. Ceux là les savent par cœur qui ont fait avec Aristote le moindre petit bout de promenade.

CHAPITRE VII

Où l'on résout la difficulté des Platoniciens au sujet de la multiplicité, et où l'on montre qu'il n'est possible de dire l'un plus commun que l'être, sans aboutir a une conclusion que Platon rejette.

La troisième objection est leur pire erreur. Car l'opposition du multiple à l'un et l'opposition du non-être à l'être ne sont pas du même mode. Ici l'on a contradiction, là privation ou contrariété. Aristote en traite longuement au dixième livre de la *Philosophie première* (2).

Mais voyez en quels désordres tombent ces philosophes qui se font appeler Platoniciens et vont dire pourtant que l'un est supérieur à l'être. Il est avéré que, quand deux genres sont réciproquement dans une condition de dépendance telle que l'un soit plus commun que l'autre, un objet peut échapper à l'extension de l'inférieur sans être pour autant exclu du supérieur, et cela précisément parce que ce dernier est dit plus commun. Un exemple au hasard. Animal est plus commun qu'homme : il peut donc se faire qu'un être soit non homme,

---

(1) Au V[e] livre de la συναγωγὴ τῶν Πυθαγορείων δογμάτων, cf. Syrianus, *in Metaphys.*, 149, 28-150,13 Kroll. Cette opposition de la dyade, multiplicité, matière et mal, et de la monade, Unité, Forme et Bien, est l'un des thèmes classiques de la doctrine pythagoricienne. Sur la désignation du principe matériel comme πλῆθος, cf. Robin, *op. cit.*, p. 564-566. Sur l'équivalence de la matière première et de la dyade indéfinie, *ibid.* p. 277, 500 et la note 261, p. 641-654, en part. p. 650-651 pour l'enseignement des Pythagoriciens.

(2) *Meta.* I 3 (différentes sortes d'opposition, αἱ ἀντιθέσεις τετραχῶς 1054 a 23), 4 (contrariété et ses différents modes), 6 (opposition de l'un et du multiple). Sur la distinction entre négation et contrariété chez Platon, cf. *Soph.*, 257 b-c.

c'est-à-dire ne soit pas homme, et pourtant soit animal. Il en sera de même pour l'un. Le fait-on plus commun que l'être, il arrivera qu'un objet soit non être c'est-à-dire néant, qui pourtant soit un. L'on attribuera ainsi l'un au non-être, et c'est ce que Platon rejette expressément dans le *Sophiste* (1).

CHAPITRE VIII

Où l'on montre de quelle manière ces quatre attributs, être, un, vrai, bien se retrouvent en tout ce qui existe après Dieu.

C'est donc la vérité même que l'on exprime en disant que ces quatre attributs, têre, un, vrai, bien, embrassent tout ce qui existe à la condition de les prendre en ce sens que les termes négatifs correspondants soient néant, divisé, faux, mal. Deux autres, *quelque chose* (aliquid) et *chose* (res) y ont été ajoutés plus tard par les disciples de cet Avicenne qui interpola en plus d'un lieu la philosophie d'Aristote, ce pour quoi Averroès l'attaqua fort (2). Mais, à vrai dire, sur ce point on se battit pour peu de chose. Ils divisent donc ce qui est subsumé sous l'un en un et en quelque chose, ce qui à vrai dire ne va pas contre Platon qui, au *Sophiste* (3), range l'un parmi les genres les plus communs; de même, ce qui est contenu dans l'être, ils le partagent en être et chose. Mais nous verrons cela ailleurs. Pour revenir à notre propos, notons que ces quatre attributs existent autrement en Dieu et autrement dans les êtres qui viennent après Dieu, Dieu les ayant par soi, les autres êtres par lui.

Voyons donc d'abord comment ils se retrouvent dans les êtres créés. Tout ce qui est après Dieu a Dieu pour cause efficiente, exemplaire et finale. Tout est de lui et par lui, tout va à lui. Si donc on considère les choses en tant que constituées par l'efficience divine, on les dit *êtres* (entia), parce que c'est grâce à cette efficience qu'elles participent à l'*être* (esse). Si en tant qu'accordées et conformes à l'exemplaire divin que nous nommons idée et selon lequel Dieu les créa, savoir être, un, vrai, bien, quelque chose, chose — ces deux derniers dus aux disciples d'Avicenne —, on les dit *vraies*. Le vrai portrait d'Hercule, c'est en

---

(1) *Soph.*, 238 a-d, en part. 238 b μὴ τοίνυν μηδ' ἐπιχειρῶμεν ἀριθμοῦ μήτε πλῆθος μήτε ἓν πρὸς τὸ μὴ ὂν προσφέρειν.

(2) Cf. Averr. *Phys.* I, c. ult., Lyon, s. d., fol. 38 r°, II,2, fol. 45 v°-46 r°; *ibid.*, fol. 47 v°, VIII, 1, fol. 268 r°, *Meta.*, XII, 2, Venise, 1560 fol. 317 r°, 318 v°, 319 v°, XII, 3 fol. 320 r°, *Meta.*, tract. I, 4 Venise, 1508 fol. 73 v°, Roland-Gosselin, *De Ente et Essentia*, p. 157, 159, Gilson, *Archives* I, II, IV.

(3) Sur la communauté des genres dans le *Soph.*, cf. *Soph.*, 251 a-253 b, 254 b-256 d, sur l'inclusion de l'Un parmi les genres suprêmes, 253 d.

effet celui qui est conforme au véritable Hercule. Si en tant qu'elles tendent à Dieu comme à leur fin dernière, on les dit *bonnes*. Que si enfin chaque chose est prise absolument, en sa propre autonomie, on la dit *une*. Or l'ordre est tel que d'abord chaque chose soit conçue sous la raison de l'être. Car il faut bien que toute chose, quelle qu'elle soit, soit produite par l'efficience de l'agent avant que d'être en elle même quelque chose, sinon ce ne serait pas selon la totalité de son être que ce qui est dépendrait de l'agent. D'où résulte qu'aucun des êtres qui viennent après Dieu ne se peut concevoir sans qu'immédiatement on le saisisse comme un être dépendant : l'être fini a l'être par participation. A l'être succède l'un. En troisième vient la vérité. C'est seulement en effet lorsqu'une chose existe en soi qu'il y a lieu de voir si elle répond à l'exemplaire selon lequel elle a été formée. Ressemble-t-elle à cet exemplaire, elle n'a plus qu'à se tourner vers lui par son attribut de bonté, en vertu d'une sorte d'alliance et de parenté.

Qui ne voit cependant que tous ces attributs ont extension égale? Posez un être, sûrement il est *un*. Refuser l'unité à un être, c'est le dire néant, selon l'expression de Platon au *Sophiste* (1). Car tout être qui, par soi, est indivis est du même coup divisé de ce qui n'est pas lui. Or le dire tel, c'est le regarder comme *un*, savoir, suivant Platon, « identique à soi, différent des autres » : et c'est ce qu'il déclare, dans le même dialogue, attribuable à chaque chose (2).

Nécessairement aussi cet être est *vrai*. En effet, s'il est homme, il est à coup sûr vrai homme. C'est même chose de dire : « ceci n'est pas de l'or véritable » et : « ceci n'est pas de l'or », car, lorsqu'on dit : « ceci n'est pas de l'or véritable », l'on entend : « ceci assurément paraît de l'or, ressemble à de l'or, mais n'est pas de l'or ». Aussi Augustin donne-t-il dans ses *Soliloques* (3) cette définition du vrai : « le vrai, c'est ce qui est ». Ce qu'il ne faut pas entendre comme d'une identité de l'être et du vrai. Identiques dans l'être, en raison et selon leur définition ils sont divers : aussi ne doit-on définir l'un par l'autre. Ce qu'a voulu dire Augustin, c'est qu'une chose est vraie quand elle est réellement ce qu'on la nomme et la dit être, que, par exemple, de l'or est vrai qui est réellement de l'or et non autre chose que de l'or. Voilà le sens du mot : « le vrai, c'est ce qui est ». Et c'est pour ne l'avoir perçu qu'on attaque à tort cette définition.

Pareillement enfin, cet être est *bon*. Car tout ce qui est, dans la mesure où il est, est bon. Et c'est une grande erreur, tout au moins à mon sens,

---

(1) *Soph.*, 237 e.

(2) *Soph.*, 252 c, et, sur l'inclusion du *même* et de l'*autre* parmi les cinq genres suprêmes, 254 e-256 d.

(3) Aug., *Solil.*, II 5, P. L. 32, 889 : Nam verum mihi videtur esse id quod est.

de croire avec Olympiodore (1) qu'être et bien soient différents du fait que l'on désire le bien tout seul et absolument parlant (2). Or ce n'est pas là de l'être tout court, mais du bien-être, en sorte qu'il peut se faire qu'en butte à la souffrance nous désirions de ne plus être.

Négligeons le point de savoir si, lorsqu'on souffre d'une condition misérable, l'on peut, d'un appétit droit et naturel, désirer de ne plus être. En tout cas, ce qu'Olympiodore n'a pas vu, c'est qu'il y a multiplicité du bien comme de l'être.

Il y a d'abord, en effet, l'être naturel des choses, comme, pour un homme, son être d'homme, pour un lion son être de lion, pour une pierre son être de pierre. A ce premier degré d'être correspond, pour chaque individu, une bonté naturelle.

Mais il y a d'autres modes de l'être, qu'on peut dire adventices, comme, pour un homme, d'être savant, beau, sain. Or, tout de même que sagesse et beauté diffèrent, quant au mode d'être, de l'humanité, de même en est-il de leur bonté. Autre bien est l'humanité, par quoi un homme est homme, et autre bien la sagesse, par quoi il devient non plus homme seulement, mais homme sage : tout de même qu'ici et là il y a et l'on dit qu'il y a deux modes différents de l'être.

Ainsi donc tous les êtres désirent l'être dès là qu'ils désirent le bien. Or, à coup sûr, le premier bien qu'ils désirent, c'est celui qui répond à l'être naturel, car celui-ci est le fondement de tous les autres qui tous lui viennent par surcroît en telle manière que, sans ce premier, ils n'auraient où subsister. Comment sera-t-il heureux, celui qui n'est aucunement dans l'être ? Mais ce bien ne leur suffit pas qui leur est acquis avec l'être. Ils veulent atteindre tous les autres, et que ceux-ci soient à ce premier comme un achèvement qui les orne. S'il est donc

(1) Olympiod., *in Phaed.*, 188,29 Norvin ὅτι, εἰ τὸ μὴ ειναι τοῖς κακοῖς ἕρμαιον, οὐκ ἄρα τὸ εἶναι ἀγαθὸν μετὰ τοῦ κακοῦ· εἰ δὲ μετὰ τοῦ ἀγαθοῦ, αὐτὸ ἄρα τὸ εἶναι οὔτε κακὸν οὔτε ἀγαθόν· τὸ ἀγαθόν ἄρα τοῦ ὄντος ἐπέκεινα, 195,28 où le Bien identifié à l'Un est donné comme le principe suprême des choses. 225,11 τί τὸ ἱκανόν, ἐφ' ὃ δεῖ κορυφοῦσθαι τὰς ἀεὶ λαμβανομένας ὑποθέσεις; ἢ ὃ τἀγαθόν, φησὶν ὁ Πρόκλος (cf. Procl. *in Parm.* 622,29; *de prov.* 170,6), ὡς ὂν ἐπέκεινα πάντων, μεθ' ὃ οὐδὲν ἔτι ποθεῖ τις ἐπίζητεῖν. 229,31 ὅτι κρεῖττον τἀγαθὸν τοῦ ὄντος, δηλοῖ τὸ μηδένα ἐθέλειν εἶναι ἁπλῶς, ἀλλὰ καλῶς εἶναι, εἰ δὲ μὴ ἑξείη καλῶς, μηδὲ εἶναι ὅλως. Cf. aussi Ps. Den., *Noms divins*, ch. 3 et 5. Les manuscrits d'Olympiodore étaient nombreux en Italie au xvi[e] siècle, tous dérivant, selon Norvin, du cod. Marcianus Graec. 196 qui avait appartenu à Bessarion. Peut-être est-ce ce manuscrit (fin ix[e], début x[e] siècle) ou le Marc. 197 qui avait également appartenu à Bessarion (copie du xv[e] siècle) ou encore le Riccardianus Graec. 37 (copie du xv[e] siècle) qui fut entre les mains de Pic. La diffusion des copies du xvi[e] siècle montre le succès de l'ouvrage à cette époque.

(2) Cf. le texte d'Olympiod., 229,31 cité *supra* et 131,6 πάντα ἐφίεσθαι τοῦ ἀγαθοῦ. Pour la critique de ce sophisme, cf. Saint Thomas, qu. 5, a. 2 (Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens), ad 2[m] et ad 3[m].

juste de dire qu'outre le premier bien l'on en désire d'autres, il l'est tout autant d'affirmer qu'outre le premier être l'on en désire d'autres, car c'est autre chose d'être heureux et d'être homme. Dira-t-on qu'il peut arriver qu'on refuse d'être si l'on n'est en même temps heureux, il ne s'en suivra point, comme le pense Olympiodore, divergence du bien et de l'être, mais divergence de l'être *homme* et de l'être *bonheur*, et pareillement de ce bien qu'est d'*être homme* et de ce bien qu'est d'*être heureux*, en sorte qu'on ne désire l'un, savoir d'être homme, qu'à la condition de posséder l'autre, d'être heureux.

Maintenant y a-t-il correspondance exacte entre bien et être pris absolument, ou bien ce qui est être pris absolument est-il dit tel bien, et ce qui est bien pris absolument est-il dit tel être ? Laissons cela, on ne peut tout traiter ici.

C'est donc à bon droit que nous disions de tout ce qui est qu'il est bon dans la mesure où il est. « Dieu vit tous les êtres qu'il avait créés : ils étaient très bons » (1). Quoi d'étonnant ! Ils sont l'ouvrage d'un bon ouvrier qui en tout ce qui vient de lui grave sa ressemblance. Dans l'*être* des choses nous pouvons donc admirer la puissance de l'Efficient, dans leur *vérité* adorer la sagesse de l'Ouvrier, dans leur *bonté* rendre amour à la libéralité de l'Aimant, dans leur *unité* enfin prendre idée de cette simplicité pour ainsi dire unifiante du Créateur qui unit à elle-même et s'unit à lui-même et unit entre elles toutes choses, les appelant à s'aimer elles- mêmes, et leur prochain, et Dieu.

Voyons maintenant si les termes opposés ont, eux aussi, même extension. Que le faux et le néant soient identiques, on l'a montré plus haut. Pour le mal et le néant, si nous les disons différents, aussitôt protestent philosophes et théologiens. Faire le mal, c'est donc faire du néant : aussi a-t-on coutume d'assigner comme principe au mal non une cause efficiente, mais une cause déficiente. Voilà réfutée la sottise de ceux qui posent deux principes, l'un pour les biens, l'autre pour les maux, comme s'il pouvait exister un principe efficient du mal.

Quant à diviser une chose, c'est identiquement la détruire, et nous ne pouvons enlever à aucun être son unité naturelle sans lui ravir par là même l'intégrité de son être. Car un tout n'est pas ses parties, mais cette unité qui rejaillit de la somme de ses parties, ainsi que le montre Aristote au 8e livre de la *Philosophie première* (2). Divise-t-on donc un tout en ses parties, les parties demeurent bien au lieu que le tout qui est divisé ne garde plus son être. Il cesse d'être en acte et n'est plus qu'en puissance, tout de même que les parties, qui d'abord étaient en puissance, commencent maintenant d'être en acte. Alors qu'aupara-

---

(1) Gen. 1, 1, 12, 18, 21, 25.
(2) Arist., *Meta*. H 3, 1044 a 2 sq. et H 6, 1045 a 7 sq.

vant, lorsqu'elles étaient dans le tout, elles n'avaient pas d'unité propre en acte, elles l'acquièrent maintenant, dès là qu'elles subsistent par elles-mêmes indépendamment du tout.

CHAPITRE IX

Où l'on montre de quelle manière ces quatre attributs sont en Dieu

Examinons d'autre part la manière dont ces quatre attributs se trouvent en Dieu. Ils ne lui appartiennent pas en relation à une cause puisqu'il n'a point de cause, étant lui-même cause de toutes choses et, de ce fait, ne dépendant de rien. On peut les considérer en Dieu sous deux aspects, <soit en tant qu'il est lui-même pris absolument> (1), soit en tant qu'il est cause des autres êtres, distinction impossible quand il s'agit des choses créées, vu que, si Dieu peut exister sans être cause, les autres êtres ne le peuvent sans être causés par lui.

Nous concevons donc Dieu en premier lieu comme la totalité parfaite de son acte, la plénitude de son être. Il en résulte aussitôt qu il est unique et qu'un terme opposé à lui ne saurait même se concevoir. D'où l'on voit qu'on erre grandement à forger plusieurs premiers principes, dès là qu'on imagine plusieurs dieux. Du même coup, Dieu est le plus vrai possible. Qu'a-t-il en effet qui ait l'apparence de l'être et ne soit pas, celui qui est l'être même ? En conséquence Dieu est certainement la vérité même. Mais il faut qu'il soit aussi le bien lui-même : Platon effet, dans le *Philèbe* (2), exige du bien trois conditions : qu'il soit parfait, suffisant, désirable. Or le bien que nous concevons présentement sera parfait, rien ne pouvant manquer à celui qui est tout; il sera suffisant, rien ne pouvant manquer à ceux qui possèdent ce en quoi ils trouveront tout; il sera désirable, puisque c'est de lui que dépend et en lui que se trouve tout ce qui, à quelque titre, peut être désiré. Dieu est donc la pleine plénitude de l'être, l'unité indivise, la vérité la plus solide, la parfaite félicité du bien. N'est-ce là, si je ne m'abuse, cette τετρακτύς ou quaternité (3) sur le nom de qui Pytha-

---

(1) Le premier membre de l'alternative manque dans le texte.

(2) *Phil.*, 20 c-d. Sur le discernement des vrais et des faux plaisirs, cf. *Phil.*, 31 b-55 b et Rodier, *op. cit.*, p. 112-129.

(3) Sur la τετρακτύς, cf. la formule οὐ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ γενεᾷ παραδόντα τετρακτύν par laquelle les Pythagoriciens avaient coutume de jurer, Sext. Emp., *adv. Arithm.* IV, 2, p. 332, *adv. Math.* VII, 94, Jambl., *Vit. Pyth.* 82 (36, 17 Didot), 150 (54,46-47 Did.), 162 (58,5 Did.). Le vers fait partie du *Carm. Aur.*, v. 47-48 (Mullach, I, 196 et notes). Sur le sens de la τετρακτύς, cf. Robin, *op. cit.*, p. 275 : « en additionnant 1, 2, 3, 4, on obtient le nombre 10 » (l'auteur renvoie à Théon, *Mus.* XXXVIII, 93,19 sq. Hiller : τὴν

gore prêtait serment et qu'il nommait le principe de la nature toujours fluente ? Et en effet, en cette quaternité qui est un Dieu unique, nous avons montré le principe de toutes choses. Mais nous aussi, ne juronsnous point par ce qu'il y a de plus saint, de plus vrai, de plus divin : or qu'y a-t-il qui le soit davantage que ces quatre caractères ?

Si nous les attribuons à Dieu en tant qu'il est cause des choses, l'ordre entier se retourne. D'abord il sera un, vu qu'il est conçu en lui-même avant de l'être comme cause. Puis il sera bon, puis vrai, puis être. Dès là en effet que la cause finale a priorité sur l'exemplaire et celle-ci sur l'efficiente (on commence par désirer d'avoir un toit qui vous protège du mauvais temps, puis l'on conçoit l'idée de la maison, et enfin on la construit en lui donnant corps de matière), si, comme on l'a dit au chapitre huitième, le bien concerne la cause finale, le vrai l'exemplaire, l'être l'efficience, Dieu en tant que cause aura d'abord raison de bien, puis de vrai et enfin d'être.

Arrêtons ici ces brèves remarques sur un sujet d'ailleurs autrement riche en maints problèmes importants.

CHAPITRE X

Où l'on rapporte tout le débat a la conduite de la vie et a la réforme des mœurs

Cependant, puisqu'il vaut mieux s'en prendre à soi qu'aux autres, veillons, tandis que nous scrutons ces cimes, à ne pas vivre trop bassement, d'une manière trop indigne d'un tel objet, puisque le ciel nous a donné de pouvoir chercher les raisons de choses célestes. Il nous faut donc considérer assidûment que notre esprit, avec ses privilèges divins, ne peut avoir origine mortelle ni trouver le bonheur ailleurs que dans la possession des choses divines. Plus, délaissant tout soin terrestre, il s'y élève et s'y enflamme davantage durant qu'il pèlerine comme un étranger ici-bas, plus il s'approche du bonheur. Et le meilleur enseignement que nous donne cette dispute, c'est donc que, pour être heureux, nous devons imiter le plus heureux des êtres, Dieu, en établissant en nous l'unité, la vérité et le bien.

Ce qui trouble la paix de l'unité, c'est l'ambition : elle ravit à soi-même l'âme qui s'y abandonne et la déchire, la met en pièces qu'elle disperse. La splendide lumière du vrai, qui ne la perd dans la boue, dans les ténèbres des voluptés ? L'avide cupidité, l'avarice nous dérobent la bonté : car c'est le propre de la bonté de communiquer à d'autres les biens qu'elle possède. Aussi, quand Platon se demande pourquoi Dieu

---

μὲν γὰρ τετραχτὺν συνέστησεν ἡ δεχάς) et surtout J. Burnet, *L'Aurore de la Philosophie Grecque*, éd. franc., Paris, 1919, p. 115-117.

a créé le monde, se répond-il à lui-même : « c'est parce qu'il était bon » (1). Tels sont donc les trois vices : superbe de la vie, concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, qui, au dire de saint Jean (2), sont le fruit du monde et non pas de ce Père qui est l'unité, la vérité, la bonté elles-mêmes.

Fuyons donc loin d'ici, loin de ce monde établi dans le mal (3), envolons-nous vers ce Père où sont la paix qui unifie, la lumière toute vraie et la meilleure volupté. Mais qui nous donnera des ailes, pour y voler (4) ? C'est l'amour des choses d'en haut (5). Qui nous les enlèvera ? Le goût pervers des choses d'en bas. Les poursuivre, c'est perdre et l'unité et la vérité et la bonté. Car ce n'est pas être un que de ne pouvoir lier ensemble par un traité fondé sur la vertu nos sens inclinés vers la terre et la raison ordonnée au ciel, mais de voir ces deux principes régner en nous tour à tour, tandis que, aujourd'hui suivant Dieu par la loi de l'esprit, demain Baal par la loi de la chair, notre royaume intérieur est toujours divisé et comme anéanti. Que si l'unité s'achète par un esclavage de la raison soumise au seul empire de la loi des membres, ce sera fausse unité car nous ne serons plus vrais. Nous serons appelés et nous paraîtrons hommes, c'est-à-dire animaux vivant par la raison. En fait, nous serons bêtes brutes, n'ayant pour loi que l'appétit des sens. Nous jouerons un tour de passepasse à ceux qui nous verront, parmi lesquels nous vivrons. L'image ne sera plus conforme à l'exemplaire. Car nous sommes à l'instar de Dieu, et Dieu est esprit (6) : or nous ne serons plus spirituels, pour parler comme saint Paul (7), mais psychiques. Si, au contraire, grâce à la vérité, nous nous conformons au modèle, il n'y aura plus qu'à y tendre par la bonté pour nous y unir un jour.

Comme enfin ces trois attributs : unité, vérité, bonté, sont enchaînés à l'être d'un lien qui jamais ne rompt, il faut bien que, si nous ne les avons point, nous ne soyons pas non plus, lors même que nous semblons être. On nous croit vivants : en fait, ce n'est pas vie mais plutôt mort continuelle.

---

(1) PLATON, *Tim.*, 29 e, 44 c, d, 45 c-d-e, 68 c, 69 a-c, 87 a-d.
(2) I Joh. 2^{16}.
(3) I Joh. 5^{19}.
(4) Ps. 54,7 (Vulg.).
(5) Col. 3^{1-2}.
(6) Jo. 4^{24}.
(7) 1 Cor. 2^{14}, 15^{46}.

QUESTIONS INÉDITES

DU COMMENTAIRE SUR LES SENTENCES

DE GAUTHIER DE BRUGES

.e *Commentaire sur les Sentences* du B. Gauthier de ..es, O. F. M., longtemps cherché par les médiévistes, retrouvé récemment (1). A l'heure présente sept mss. connus. Le premier livre est conservé dans le ms. ..i B VI. 94, fº 1^{r}-86^{v}, de la Bibliothèque Vaticane, od. 42 de la Bibliothèque Communale de Todi, le ms. . *sopp.* C. 5. 995 de la Bibliothèque Nationale de ence et le ms. lat. 3085, A, fº 110^{r}-170^{v}, de la Biblio- ue Nationale de Paris. Le quatrième livre se lit dans s. 67 de la bibliothèque de la cathédrale de Valencia, s. Borghèse 350, le cod. Chigi B. VI. 94, fº 99^{r}-206^{v}, et d. *conv. sopp.* A. 5. 119 de la Bibliothèque Nationale lorence. Du deuxième livre quelques questions seule- se trouvent dans deux mss. déjà mentionnés : le ms. B. VI. 94, fº 94^{r}-98^{v}, et le cod. lat. 3085, A, fº 168^{r}-170^{v}. roisième livre, lui, est encore inconnu et, ce qui est à l'heure actuelle il n'existe aucune indication qui ette de le retrouver. La *Summa de casibus* (1317) ranciscain Astesanus, où les écrits de Gauthier de es sont reproduits longuement, ne le cite jamais. ien catalogue de la bibliothèque franciscaine de

---

A. PELZER, *Le commentaire de Gauthier de Bruges sur le quatrième livre* ..ences, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, Louvain 1930, 334; E. LONGPRÉ, O. F. M., *Le commentaire sur les sentences du B. Gauthier* ..es (1225-1307), dans *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIIIe* .*Publications de l'Institut d'Études Médiévales, d'Ottawa II*), Ottawa et 932, 5-24.

Saint-Fortunat à Todi ne le mentionne pas non plus, bien qu'il signale les trois autres livres (1).

Composé entre 1261 et 1265 le *Commentaire sur les Sentences* de Gauthier de Bruges représente avec l'œuvre analogue de Jean Pecham (2) et de G. de la Mare (3) le courant augustinien et franciscain à une date importante de son développement doctrinal. Il est aisé de retrouver dans cet ouvrage la trace profonde des thèses mises en honneur par Alexandre de Halès et saint Bonaventure et l'une des premières réactions de l'augustinisme contre l'aristotélisme. De Gauthier de Bruges à Duns Scot circule aussi un même courant affectif et volontariste, ce que l'historien des idées franciscaines ne peut s'empêcher d'observer à juste titre.

De toute évidence l'édition critique du *Commentaire sur les Sentences* de Gauthier de Bruges — ainsi que de l'ouvrage de Jean Pecham sur Pierre Lombard — est une tâche qui s'impose. Comme la réalisation de cette œuvre n'est pas en mon pouvoir, il me reste au moins la satisfaction de pouvoir éditer le premier trois *Questions* inédites du *Commentaire* de Gauthier de Bruges d'après le ms. *conv. sopp.* C. 5. 995 de la Bibliothèque Nationale de Florence.

---

(1) Cf. E. LONGPRÉ, O. F. M., *G. de Bruges, o. f. m., et l'augustinisme franciscain*, dans *Miscellanea Ehrle*, Roma 1924, I, 191.

(2) Le commentaire de Pecham sur le premier livre se lit dans le ms. *conv. sopp.* G. 4. 854 (XIII[e] s.) de la Bibliothèque nationale de Florence; ses questions sur le quatrième livre se trouvent dans le ms. Bodley 859, fol. 332-379 à Oxford. Cf. H. Spettmann, *Der Sentenzenkommentar des Franziskanerbischofs Johannes Pecham*, † 1292, dans *Divus Thomas*, Fribourg 1927, V, 327-345; Id. *Pechams Kommentar zum vierten Buche der Sentenzen*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck 1928, LII, 64-74. Le ms 124 de la Bibliothèque communale d'Assise paraît être en relation très étroite avec le commentaire de Pecham. Le R. P. Victorin Doucet, O. F. M. (Quaracchi) est à l'étude de ce ms. important.

(3) Le commentaire sur les sentences de G. de la Mare se trouve dans le ms. 39 de la Bibliothèque communale de Todi, le cod. *conv. sopp.* A. 2. 727 de la Bibliothèque nationale de Florence et le ms. 252, fol. 1-157 de la Bibliothèque publique de Toulouse. Cf. E. LONGPRÉ, *La Mare* (*Guillaume de*) dans Vacant, *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1925, VIII, II, col. 2467-2469.

TEXTES

I. — CIRCA SECUNDUM PRINCIPALE QUAERUNTUR TRIA SCILICET CIRCA FRUI : NAM PRIMO QUAERITUR QUAE SIT POTENTIA QUAE ELICIT HUNC ACTUM; SECUNDO QUID SIT EJUS OBJECTUM; TERTIO QUID SIT EJUS SUBJECTUM (1).

(In *I Sent.*, d. 1, Florentiae, B. N. cod. *conv. sopp.* C. 5. 995, f° 7c-8a).

I. — Circa primum ostendo quod frui sit actus rationis : 1. Augustinus (2) super illud Joannis, XVII, 3 : *Haec est vita aeterna* dicit : « Visio tota est merces »; sed merces vel beatitudo secundum Augustinum, I *De doctrina christiana* (3), consistit in fruitione; ergo fruitio est visio; sed visio est actus rationis vel (a) intellectus.

2. Item, X *Ethicorum*, 8 (4), et VII *Politicorum*, 14 et 15 (5), probatur quod ratio vel intellectus est in nobis nobilissima potentia : unde est naturae finis, ut dicit ibidem (6); sed frui est actus nobilissimus et ultimus, quia in eo est beatitudo nostra; ergo debet esse nobilissimae potentiae; sed haec est ratio, ut probatum est.

3. Item, X *De doctrina christiana* (7) : « Fruimur cognitis »; ergo frui ad cognitivam potentiam spectat; non sensitivam, ergo intellectivam.

---

(1) Cf. S. BONAV., I *Sent.*, d. 1, a. 2, q. 1, *Opera*, Ad Claras Aquas 1882, I, 35-37; J. PECHAM, I *Sent.*, d. 1, q. 3 : *Quaeritur de fruitione cujus sit ut subjecti, secundo cujus objecti, et supposito quod natura rationalis fruatur quaeritur secundum quam potentiam*; Florentiae, Bibl. Nat. cod. *conv. sopp.* G. 4. 854, fol. 7c - 8 b; Guillelmus DE LA MARE, I *Sent.*, d. 1, q. 3 : *Quaeritur utrum frui sit actus voluntatis;* Todi, Bibl. com. cod. 59, fol. 9 d-10 b.

(2) Rectius *In Psalm.* 90, 16, P. L. 37, 1170 : « Tota merces nostra visio est ».

(3) Cap. 3, n. 1, P. L. 34, 20 : « Res aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum est, aliae quae fruuntur et utuntur. Illae quibus fruendum est nos beatos faciunt; istis quibus utendum est tendentes ad beatitudinem adjuvamur ».

(4) Cap. 8, ed. Juntas, Venetiis 1550, III, fol. 76 b-c. Cf. *ibid.*, c. 7, III, fol. 75 a.

(5) Cap. 14, ed. cit., III, fol. 156 b.

(6) *Politic.*, VII, c. 15, III, fol. 156 c : « Ratio autem nobis et mens naturae finis ».

(7) Rectius *De Trin.*, X, c. 11, n. 17, P. L. 42, 982. Cf. P. LOMBARDUS, *Sent.*, I, d. 1, c. 2, Ad Claras Aquas 1916, I, 16.

(a) C. *ut*.

4. Item, frui spectat ad vitam contemplativam; sed haec est actus intellectus secundum Philosophum, X *Ethicorum*, 8 (1); ergo et frui.

Contra : *a)* X *De Trinitate* (2) : « Voluntas adest per quam fruimur vel utimur »; ergo frui est actus voluntatis.

b) Item, Augustinus, II *De doctrina christiana*, 7 (3) : « Frui non est proprie nisi finis ad quem omnia referimus ut boni (a) simus; sed voluntas est finis secundum Damascenum (4) et Philosophum (5).

II. — Item, quod omnium virtutum theologicarum sit actus videtur : 1. quia ad frui requiritur cognitio vel visio vel apprehensio vel tentio; sed haec respondent fidei et spei et caritati, quae sunt in diversis viribus; ergo diversarum virium est actus.

2. Item, omni vitio a Deo separamur; ergo e converso omni virtute Deo conjungimur; sed frui est conjungi; ergo est actus virtutum et per consequens omnium virium.

3. Item, frui est praemium; ergo debet respondere merito; sed meritum acquiritur actu omnium potentiarum, ergo et frui est actus omnium.

4. Item, actus denominatur a potentia a qua elicitur sicut intelligere ab intellectu, sentire a sensu; sed frui non habet nomen alicujus potentiae; ergo non est actus alicujus.

Respondeo : Frui est actus rationis fruibile ostendentis et apprehendentis, sed est voluntatis hujusmodi actum mediante caritate elicientis et quia actus debet simpliciter ascribi potentiae et habitui elicienti, ideo simpliciter frui est actus voluntatis (6). Quod patet : primo, quia fruitio, quae

(1) Cap. 7, III, fol. 75 a : « Hujus (intellectus) secundum propriam virtutem operatio, perfecta felicitas esset, quam esse contemplativam dictum jam est... Nam et praestantissima est haec operatio, quippe cum ex hiis quae in nobis sunt intellectus hujusmodi sit ».

(2) Cap. 10, n. 13, P. L. 42, 981.

(3) Rectius lib. I, c. 33, n. 37, P. L. 34, 33.

(4) *De fide orthodoxa*, II, c. 22, n. 188, P. G. 94, 946 : « Voluntas seu volendi actus finem spectat, non ea quae sunt ad finem ».

(5) Cf. *Ethic.*, III, c. 4, III, fol. 18 a.

(6) Cf. S. Bonav., l. c., I, 36 in *Solutione*; J. Pecham, cod. cit., fol. 7 d : « Dicendum ergo quod frui est voluntatis. Est enim actus caritatis perfectae, quae se et alias virtutes et vires fini conjungit et ideo fruitio ejus est per se et tantum participative aliarum potentiarum ». Contrarium sentit Guillelmus de la Mare, cod. cit., fol. 9 d-10 a : « Quia talis operatio (fruitio) inchoatur vel saltem continuatur imperio voluntatis amantis, ideo potest dici quod imperative

(a) Corr. marg. pro *bene*.

est Deo inhaerere propter se, supponit Dei cognitionem, non per similitudinem, sed per essentiam, unde (a) oportet quod naturali ordine praeexistat operatio intellectus Deum apprehendentis, qui, quia apprehendit per essentiam, intrat quasi et penetrat ipsum intelligentem, ex cujus penetratione sequitur (b) intellectus delectamentum in (c) intelligente, quod esse non potest nisi amore et voluntate intelligentis acceptante et fruente illo ut fine ultimo se penitus quietante; et quia unumquodque debet denominari ab ultimo sui complemento, ideo frui est et debet dici actus voluntatis. Secundo hoc patet quia frui est ultima et potentissima operatio hominis, voluntas autem est ultima et potentissima, cum sit domina sui actus et aliarum secundum Augustinum (1), unde etiam imperat intellectui et captivat eum, et similiter de caritate respectu aliarum virtutum, quae immediatius Deo unit; frui vero dicit immediatissimam unionem, propter quod voluntati et caritati attribuitur ipsum frui. Tertio hoc patet quia voluntas est ipsius finis et similiter caritas; frui autem est actus attingens illum finem.

I. — 1. Ad primum in contrarium dic quod « visio est tota merces, etc., » intelligitur per causam, non per essentiam (2). Visio enim intellectiva inducit voluntatem ostendens ei quo fruatur. Vel intelligitur tota merces, non secundum se, sed secundum ea quae sequuntur eam, sicut juventus dicitur delectabilis, non ratione sui sed ratione pulchritudinis sequentis vel concomitantis eam.

2. Ad secundum dic quod intellectus est nobilissima potentia, utpote finis naturae in genere potentiarum

frui sit actus voluntatis ; loquendo vero specialiter de fruitione Dei in patria, dicendum quod frui est in vi intellectiva, quia sicut videre amicum corporaliter est frui eo, ita frui Deo, quoniam est amicus intelligibilis, est videre ipsum visione intellectuali. Et quod hoc sit verum patet, quia quantumcumque augmentetur amor, nisi augmentetur visio, scilicet quod clarius videtur amatum non magis fruitur; si augmentetur visio, quamvis non augmentetur amor, amplius fruitur. Ergo proprie loquendo in visione est fruitio, non in amore, licet non sit sine amore », etc.

(1) *De libero arbitrio*, III, c. 3, n. 7, P. L. 32, 1274; *De duabus animabus*, c. 10, n. 14, P. L. 42, 104. Cf. *S. Anselm.*, *De conceptu virginali*, c. 4, P. L. 158, 438; *De gratia et lib. arbitrio*, c. 2, P. L. 182, 1003.

(2) Cf. B. Gual. Brugensis, o. f. m., *Quaest. disputatae*, ed. E. Longpré, Louvain 1928 (in *Les Philosophes Belges*, vol. X), q. 6, *ad* 16, p. 65.

(a) C add. marg.
(b) C. add. *unius*.
(c) C. *cum*.

cognitivarum, non simpliciter, nec in comparatione ad voluntatem, sed in comparatione ad vires sensitivas. Et quod haec sit intentio Aristotelis patet, quia ibidem vult probare quod vita contemplativa est nobilior et melior vita civili vel activa per hoc quod contemplativa est operatio intellectus (a), civilis autem virium sensitivarum rationi obedientium; secundum Aristotelem vita activa et felicitas ejus est operatio virtutum moralium secundum regimen prudentiae, quae morales omnes sunt in vi irrationali obedienti rationi secundum ipsum, ut patet I *Ethicorum* (1) in fine; et sic patet quod non comparat intellectum voluntati rationali sed appetitui irrationali (2). — Vel dic quod intellectus est nobilior quasi origine et primitate (b) naturae, sed voluntas est nobilior dominatione et potestate, quae nobilitas est major simpliciter.

3. Ad tertium dic quod fruimur cognitis, non incognitis, quia sicut incognita non possumus diligere, ita nec frui illis, et ideo utrobique praecedit cognitio, tamen amor et voluntas non eliciunt actum cognitionis sed praesupponunt (c) sibi consistentem.

4. Ad quartum dic quod vita contemplativa quoad sui initium est potentiae intellectivae sed quoad sui complementum est voluntatis vel potentiae appetitivae. — Vel dic quod vita contemplativa, quae fuit vita viae, sit potentiae intellectivae, sed vita contemplativa fidelium et beatorum magis est potentiae appetitivae, quia finis eorum est uniri Deo per amorem, non tantum per cognitionem.

II. — 1. Ad illud quod objicitur quod est actus omnium virtutum theologicarum, dic quod verum est communicative, sed tantum voluntatis et caritatis elicitive.

2. Ad illud quod omnia vitia etc, dic quod omnia vitia a Deo separant in quantum opponuntur caritati, non inquantum opponuntur aliis virtutibus secundum se et ideo sola caritas elicit actum uniendi et fruendi, et non aliae virtutes.

---

(1) Cap. 13, III, fol. 8 d-9 a.

(2) De mente Aristotelis eadem tradunt R. MARSTON, O. F. M., *Quaestiones disputatae*, q. 6, *ad* 13, (*Bibl. Franc. Schol.*, vol. VII), Quaracchi 1932, p. 348; Gonsalvus DE BALBOA, O. F. M., *Quaest. disputatae*, Quaracchi, (sub prelo), q. 4, p. 55-56. Cf. DUNS SCOTUS, *Ox.* 4, d. 49, q. 2, n. 12, XXIV, 625.

(3) Cf. Rog. MARSTON, l. c., q. 6, p. 342.

(a) C add, *intellectus.*

(b) C *puritate.*

(c) C *presupponit.*

— Vel dic quod aliae virtutes uniunt Deo per modum meriti, sed caritas per modum vinculi immediati.

3. Ad illud quod praemium respondet, dic quod verum est suo modo, quia quaelibet potentia praemiabitur sicut competit et quia vires sensitivae non possunt uniri Deo per fruitionem, quia non apprehendunt eum nec attingunt, ideo sufficit eas praemiari in se praemio accidentali, non essentiali, nisi forte in suo superiori, scilicet in rationali voluntate.

4. Ad ultimum dic quod duplex est actus potentiae, scilicet absolute elicitus vel in ordine ad alias. Primus denominatur a sua potentia, non secundus, unde scire est actus rationis non absolute, sed in comparatione ad intellectum inquantum deducit principia in conclusionem et ideo non nominatur a ratione. Sic frui est actus voluntatis non absolute, sed in relatione ad intellectum fruibile voluntati quasi deducentem et ostendentem.

II. — Quaeritur an Deus sit (1); secundo an essentialiter sit unus; tertio an personaliter sit tantum trinus (a).

(In *I Sent.*, d. 2 : cod. cit., f° 9a-10a).

I. — Circa primum primo probatur non esse Deum sic : 1. Si unum contrariorum est infinitum, et reliquum penitus destruitur; sed si Deus est, ipse est infinitum bonum; ergo si est, nullum erit malum, cum malum sit bono contrarium; sed constat esse malum; ergo non est ponere infinitum bonum; ergo nec per consequens Deum (2).

---

(1) Cf. S. Bonav., I *Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1-3. *Opera*, I, 67-75; J. Pecham, I *Sent.*, d. 3, q. 1 : *Circa primum quaeritur an Deus sit;* cod. cit., fol. 9 c-10 c. Textus habetur ap. A. Daniels, o. s. b., *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert*, Münster i. W. 1909, (*Beiträge z. Gesch. der Phil. des Mittelalters*, Bd. VIII, Heft 1-2) 41-50. — Guillelmus de la Mare, I *Sent.*, d. 3, q. 1 : *Utrum Deus possit cognosci a creatura;* q. 2 : *Utrum Deum esse sit per se notum;* q. 3 : *Utrum Deus possit cognosci per creaturas;* cod. cit., fol. 12 a-d. Notari etiam oportet pulcherrimam quaestionem cujusdam Anonymi, o. f. m., quae habetur Florentiae, Bibl. Laurent., XVII sin. cod. 7, fol. 121 c-125 b : *Quaeritur utrum sit ponere primum principium quod scilicet produxerit aliud et ipsum non fuerit productum.*

(2) Idem argumentum legitur ap. Henricum de Gandavo, *Summa*, art. 21; cf. Daniels, l. c. 79.

(a) C. *tertius*.

2. Item, omne quod est est a natura vel a proposito; sed eorum quae sunt a natura sufficiens principium videtur esse natura et eorum quae sunt a proposito sufficiens principium vel causa videtur esse voluntas humana, cum sit libera; ergo frustra poneretur Deus esse.

3. Item, secundum Augustinum (1) et Anselmum (2) et Senecam *De quaestionibus naturalibus* (3), si Deus est, est illud quo (a) majus nequit excogitari; sed Deo majus potest cogitari; ergo non est. — Probatio minoris : Gregorius, XV *Moralium*, c. 37 (4) : « Quia carnales homines Deum esse non vident, quandoque ad hoc perveniunt ut Deum non esse suspicentur »; sed major est quo non potest cogitari et suspicari non esse quam qui potest; ergo Deus non est quo majus cogitari non potest.

Contra : *a)* Damascenus, I libro, c. 3 (5) : « Cogitatio existendi Deum nobis naturaliter inserta est »; sed non esset inserta, si possibile esset Deum non esse; ergo necessario est ponere Deum esse.

b) Item, aut potes cogitare aliquid quo majus cogitari non potest aut non potes. Si potes, illud cogitatum caret principio et fine et omne tale necesse est Deum esse, quia omnes hoc dicunt Deum esse quo majus cogitari non potest. Si non potes, aut hoc est quia non est aliquid tale aut quia excedit possibilitatem intellectus tui; sed primum est falsum, quia quae non sunt possunt cogitari; si secundo modo, arguo sic : nihil non - ens sua immensitate excedit intellectum tuum, cum sit aliquid; ergo si non cogitas vel non potes cogitare propter sui excessum, jam cogitas esse.

c) Item, arguit sic Avicenna, I *Metaphysicae* 78, (6)

---

(1) *De doctr. christiana*, I, c. 7, P. L. 34, 22. Cf. *De Trin.*, V, c. 8, n. 9, et c. 10, n. 11, P. L. 42, 917-918. Legi potest Jules VERGNES, O. M. C. (= P. Jules d'Albi, O. M. C.) : *Les sources de l'argument de S. Anselme* in *Revue des sciences religieuses*, Strasbourg 1924, IV, 576-580.

(2) *Proslogion*, c. 3, P. L. 158, 228.

(3) Quaest. VII, ed. E. RUHKOPF, Augustae Taurinorum 1831, V, 675 : «Ipse qui ea tractat, qui condidit, qui totum hoc fundavit deditque circa se, majorque est pars operis sui ac melior, effugit oculos, cogitatione visendus est ». Cf. *Epist.* 58, ed. cit., 1828, IV, 315 : « Quid ergo est hoc ? Deus, scilicet major ac potentior cunctis ».

(4) Cap. 46, P. L. 75, 1107.

(5) Cap. 3, P. G. 94, 794.

(6) Cap. 7, ed. Venetiis 1500, fol. 73 b.

(a) C. *quod*.

et Algazel, II *Metaphysicae* (1) suae : Cum videmus multa quorum esse dependet ab alio, vel erit abire in infinitum vel erit ponere aliquid cujus esse non dependet ab alio, et hoc vocamus necesse esse, quod soli Deo convenit.

II. Juxta hoc quaeritur an Deum esse sit demonstrabile.

Et quod non, videtur : 1. Nullum credibile est demonstrabile; sed Deum esse est credibile secundum illud Symboli : « credo in Deum », etc. — Probatio majoris : I *Posteriorum* (2) habetur quod demonstratio facit scire, scientia vero est apparentium intellectui, sed credibile est demonstratio non apparentium secundum illud Hebr. XI, 1 : *Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium.*

2. Item, si est demonstrabile, aut demonstratione propter quid aut quia. Non primo modo, quia haec est per causam, Deus autem, ut dicit Damascenus, II libro, 15 (3), est omnium causa et principium omnium quae sunt; ergo cum causae primae non sit causa, non potest demonstrari per causam. Non secundo modo, quia demonstratio quia est per effectum; sed nullus effectus improportionatus suae causae ducit in ejus cognitionem; sed omnis creatura est hujusmodi respectu Dei cum secundum Boethium (4) finiti ad infinitum nulla sit proportio; Deus autem est infinitus, ergo nec demonstratione quia, hoc est per esse creatum, est demonstrabile Deum esse.

3. Item, nullum per se notum est demonstrabile, sed potius est principium demonstrandi alia, ut habetur I *Posteriorum* (5); sed Deum esse est per se notum, cum sit naturae insertum cognoscere Deum esse, ut habetur a Damasceno, II libro, 2 et 3 (6).

Contra : *a*. Ut habetur I *Posteriorum* (7), propria passio est demonstrabilis de suo subjecto; sed esse maxime est

---

(1) *Philosophia*, II, tract. 2 : De causa universi esse quae est Deus altissimus, ed. Coloniae 1506, fol. 29 r.

(2) Cap. 2, text. 8, ed. Juntas, Venetiis 1552, I, fol. 130 d.

(3) Cap. 2, P. G. 94, 866, ad sensum.

(4) *In Porphyr. dialogus* 1, P. L. 64, 44 : « Quae enim infinita sunt nullo scientiae termino concluduntur »; *In Categ. Aristotelis*, I, P. L. 64 160 : « Infinitorum scientia nulla est ».

(5) Cap. 2, text. 11, I, fol. 131 c; c. 3, text. 22, I, fol. 134 d; c 9, text. 76, I, fol. 152 a.

(6) Cap. 3, P. G. 94, 794.

(7) Cap. 9, text. 76, I, fol. 152 a.

proprium Dei, Exod. III, 14; *Ego sum qui sum; et qui est misit me ad vos;* ergo esse est demonstrabile de Deo.

b. Item, cognotio quid est praesupponit cognitionem an sit, sicut et quaestio quid sit quaestionem [an sit], ut habetur II *Posteriorum* (1); sed de Deo est demonstrabile quid sit, ergo et an sit.— Probatio minoris : Rom. 1, 20 : *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.*

c. Item, quod aliquis non cognoscit et tamen potest cognoscere, hoc est ei demonstrabile : alioquin non esset in eo potentia cognoscendi; sed aliquis potest Deum cognoscere et non cognoscit secundum illud psalmi quid sit Deus, cum eadem potentia cognoscendi et consimilis respectu Dei sit omnibus hominibus, quia omnibus insertum est ut cognoscant Deum secundum Damascenum; ergo Deum esse demonstrabile est alicui, et qua ratione isti et illi; ergo simpliciter est demonstrabile.

I. — Respondeo ad primam quaestionem : Dicendum quod certum est Deum esse non solum per revelationem sed etiam per rationem considerantem causarum efficientium ordinem, rerum motum, rerum in mundo connexionem, rerum naturalium certum finem.

Primum patet : cum in causis efficientibus videamus ordinem, ita quod primum sit causa medii et medium ultimi, cum omnis ordo terminetur ad unum, necesse est ponere unam causam primam efficientem nullo modo effectam. Nam si efficeretur, vel hoc esset a se ipsa, quod est impossibile, quia nihil efficit se ipsum, tum quia esset primo prius, tum quia idem esset prius se ipso, cum efficiens sit prius effectu; aut esset ab alia, quod falsum est, quia tunc non esset prima, cum causa efficiens sit prior eo quod efficit : hujusmodi autem causam omnia efficientem, nihil aliunde recipientem, dicimus Deum, ut dicit Algazel, II *Metaphysicae*, 40 (2).

Idem patet rationi consideranti rerum motum. Nam cum omne quod movetur ab alio movetur, vel erit abire in infinitum vel dabis mihi aliquid primum movens non motum, et hoc dicimus Deum, ut dicit Boethius, libro *De consola-*

(1) Cap. 1, text. 1, I, fol. 198 b.

(2) *Metaph.* I, tract. 5 : Nunc considerandum est quomodo omnia habent esse a primo principio, ed. cit., fol. 43 d.

tione (1), qui immobilis manens dat cunctis moveri. Si autem omne motum ab alio movetur, patet quod movere est educere de potentia ad actum; impossibile est autem idem respectu ejusdem simul et semel esse in potentia et in actu : nam cum aliquid est potentia frigidum et calidum actu, si movetur ad frigidum, hoc erit ab alio, quod erit actu frigidum, non a se ipso : movere enim est per id quod habet actu, non per id quod habet a potentia.

Tertio idem patet rationi consideranti rerum in mundo connexionem et hoc tam indigentiae mutuae quam superioris influentiae. Oportet ergo necessario ponere aliquid unum quo omnia indigent et ipsum nullo indigeat, in quo terminetur et conservetur istorum connexio, aliquin jam cessasset; propter quod dicit Plato in *Timaeo* (2) quod mundus sensibilis est unus quia archetypus est unus. Hoc autem dicimus Deum.

Quarto hoc etiam patet rationi consideranti rerum naturalium certum ordinem. Cum enim videamus quod nullum non intelligens possit per se moveri ad certum finem si non dirigatur ab alio intellectum habente, ut patet in sagitta mota a sagittante, et naturalia intellectu carentia videamus semper vel frequenter attingere finem certum; unde oportet ponere quod moveantur et dirigantur ab alio superiore intellectum habente. Hic autem intellectus vel intellectum habens et dirigens vel movens, aut est primum intelligens et hoc dicimus Deum; vel est secundum intelligens, ergo cum secundum intelligens supponat primum, semper erit devenire ad primum quod quidem dicimus Deum.

1. Ad primum objectum in contrarium dic quod bonum in Deo et malum in creatura non sunt contraria, quia non sunt sub eodem genere : nam bonum in Deo est substantia, malum in creatura est accidens, tum quia non sunt circa idem subjectum apta nata fieri : in Deo enim non est malum nec actu nec potentia, et ideo bonum in Deo non expellit nec destruit isto modo quo objicis malum in creatura. — Vel dic quod contrarium infinitum in aliquo destruit penitus suum contrarium in eodem et sic est in proposito : bonum enim infinitum in Deo destruit malum penitus in eodem, non

(1) Lib. IV, prosa 6, P. L. 63, 814 : « Omnium generatio rerum cunctusque mutabilium naturarum progressus et quidquid aliquo movetur modo, causas, ordinem, formas ex divinae mentis stabilitate sortitur ».

(2) Chalcidio interprete, ed. J. Wrobel, Lipsiae 1876, 27.

quod sit vel fuit, sed quod nullo modo esse possit in ipso. —Vel dic quod infinitum bonum in Deo non destruit malum penitus in alio, sed elicit bonum ex illo, quod est signum majoris infinitatis et potentiae, ut dicit Augustinus (1) in pluribus locis.

2. Ad secundum dic quod licet natura sit sufficiens principium naturalium in genere, non tamen simpliciter, quia non attingeret unum finem certum nisi per aliquid dirigens supremum; noc etiam voluntas est simpliciter sufficiens, cum sit mutabilis, et ideo ne sit vaga et incerta oportet quod habeat supremum dirigens et immutabile quod dicimus Deum.

3. Ad tertium dic secundum Damascenum, I libro, c. 3 (2), quod ratio recta non potest cogitare non esse aliquid quo majus nequit cogitari, id est Deum, sed ratio per malitiam depravata potest; sed ex hoc non efficitur hoc quo majus nequit cogitari minus bonum, quia cum aestimatio recta nihil addit Deo, multo minus nec aestimatio falsa aliquid tollit. — Vel dic quod cum dicitur : Deus quo majus nequit cogitari, aut cogitatur omnino hic signans aut res signata et hoc dupliciter : aut in speciali, secundum quod est quid optimum, aut in generali secundum conditiones generales, quae sunt veritas, bonitas et hujusmodi. Primis duobus modis potest perversus cogitare Deum non esse, tertio modo non potest : si enim cogitat, cogitat ens, verum et hujusmodi, quae omnia supponunt primum ens et verum, quod Deum dicimus. — Vel dic secundum Anselmum (a), *Contra insipientem* (3) quod si cogitat non esse id quo majus nequit cogitari, necessario ex hoc cogitat idem esse, quia cum cogitat illud non esse quo majus nequit cogitari, cogitat illud quod

(1) *Op. imperf. contra Julianum*, V, P. L. 45, 1495; *In Joan.* tract. 28, n. 10, P. L. 35, 1626; *Enchiridion*, c. 96, P. G. 40, 276; *De continentia*, c. 6, n. 15, P. L. 40, 359.

(2) Cap. 3, P. G. 94, 794. Cf. ALEX. HALENSIS, *Summa theolog.*, I, no. 26, ed. Quaracchi 1924, I, 42-44.

(3) Ed. Daniels, l. c. 14. Cf. GUILLELMUS DE LA MARE, l. c. q. 3, fol. 12 c : « Ad verbum Anselmi dicendum quod Deus non potest intelligi non esse cum suppositione scilicet si cognosceretur sicut ipse est, ut si cognosceretur esse sine principio et sine fine et sine compositione partium, tamen simpliciter bene potest intelligi non esse; unde quidam scripsit ei sub ignoto nomine arguens illud verbum, scilicet quod Deus non potest intelligi non esse, et ipse in *Responsione contra insipientem* respondit ei eo modo quo dictum est ».

(a) C. *augustinum*.

caret fine et principio, quia si haberet principium et finem, non esset id quo majus nequit cogitari; sed quod caret principio et fine necesse est si cogitat non esse quod cogitat esse.

II. Ad secundam quaestionem dicendum quod, ut habetur I *Posteriorum* (1), omnis demonstratio debet fieri per priora secundum ipsum vel simpliciter vel quoad nos. Demonstratio prima est per causam vel propter quid et sic Deum esse non est demonstrabile. Secunda demonstratio dicitur quia est, quae fit per effectus, et sic Deum esse est demonstrabile, eo quod effectus Dei sunt nobis notiores et priores in via cognoscendi quam Deum esse. Ad hujus tamen evidentiam nota quod Deus potest considerari quadrupliciter, scilicet secundum rem et in sua natura, vel secundum conditiones generales a creatura participatas, quae sunt sapientia, veritas, bonitas et hujusmodi, vel secundum quod se habet in ratione causae efficientis, formalis et finalis ad creaturas, vel in quantum est auctor Scripturarum promittens se nobis per illas in praemium. Primo modo Deus est veritas *illuminans omnem hominem*, Joan. 1, 9, et sic Deum esse non est demonstrabile, sed ipse est ratio demonstrandi et cognoscendi quodam modo omnia secundum Augustinum (2), qui dicit quod quidquid videmus, in prima luce videmus. Secundo modo Deum esse est per se notum, eo quod verum, bonum

(1) I *Poster.* c. 3, text. 22, I fol. 134 d-135 a.

(2) Cf. *Confess.* XII, c. 25, n. 34, P. L. 32, 839. De hac materia tractant egregie S. BONAV., *Quaest. disp. de scientia Christi*, q. 4, *Opera*, V, 17-27; ROG. MARSTON, *Quaest. disp. de anima*, q. 3, ed. cit., 245-273. Eamdem doctrinam tradit Gualt. Brugensis in alio problemate *In Sent.*, I, d. 3 : *An Trinitas possit cognosci per creaturas*, cod. cit., fol. 12 b : « Nonus modus [Deum cognoscendi] est omnibus communis. Sicut enim oculus sine lumine exteriori nil videt, ita intellectus noster sine lumine exteriori a Deo infuso vel menti superexpanso nil cognoscit ; et est illud lumen quasi lumen solis et aere depresso incorporatum quo videmus, et tamen nec solem nec ejus radios videmus, de quo dicit Augustinus pene in omnibus libris suis quod quidquid cognoscimus per lumen incommutabile cognoscimus seu videmus », etc. Ibid., fol. 13 a : « Ad primum in contrarium dic quod Deus est medium cognoscendi se ipsum effective, lumen vero ab ipso menti irradiatum quasi formaliter, sicut radius solis vel lumen est medium formale cognoscendi solem. Dic ergo quod sicut lumen se ipso cognoscitur sed non in se ipso, sed aeri influxum vel terminatum ad aliquod objectum quod per illud lumen cognoscitur et sic per consequens per utrumque sol, causa luminis, intelligitur, sic Deus lumen suum superexpandit menti humanae per quod cognoscit quidquid in creatura cognoscit secundum Augustinum et Platonem, et per quod lumen et creaturam per consequens Deum cognoscit; unde Deus est medium cognoscendi Deum manuductivum et repraesentativum ».

et hujusmodi proprietates in omnibus rebus evidenter Deum, licet non distincte, notificant ; et sic intellexit Damascenus (1) qui dixit quod cognitio existendi Deum omnibus est inserta (2); et sic etiam non est demonstrabile (a), sicut nec principium per se notum, licet illi in quo malitia corrumpit et destruit humanae cognitionis insertionem possit demonstrari. Tertio modo Deum esse est demonstrabile, in quantum scilicet ratiocinando per effectus magis manifestos redit in cognitionem causae sibi minus manifestae. Quarto modo Deum esse non est demonstrabile, sed articulus fidei christianae, nam per effectus non potest probari Deum esse auctorem sacrarum Scripturarum, nec per effectus potest probari quod dabit se nobis in praemium et hoc facit per gratiam suam, et hoc modo esse solum attingit fides assentiens et innitens primae veritati et Deo propter se.

1. Ad primum in contrarium per hoc patet responsio : nam idem potest esse credibile et demonstrabile diversa ratione. Secundum enim quod Deus est causa omnium, demonstratur Deum esse per effectus suos. Si enim sunt effectus, necesse est praeexistere causam. Secundum vero quod Deus promittit se nobis in praemium, Deum esse est credibile : tum quia nulla demonstratione potest cogi ut debet se dare nobis in praemium, tum quia si non crederetur non esset meritum per hoc quod adipiscimur praemium;

---

(1) *De fide orth.*, I, c. 3, P. G. 94, 794.

(2) GUILLELMUS DE LA MARE, l. c. fol. 12 b-c contrarium sentit : « Respondeo dicendum, quod Deum esse est per se notum in patria, in via autem non. Ratio autem quae maxime movet ad hoc dicendum est quod Deum esse est articulus fidei, sicut dicit Apostolus, Hebr. XI : Oportet accedentem credere de Deo quia est, etc.; assertio autem alicujus per se noti est necessaria, quia ei assentit ratio velit et nolit, et ideo in tali assertione non est meritum; assertio autem credibilis est meritoria. Ad primum in oppositum dicendum quod quando dicit Damascenus quod insertum est creaturae rationali Deum esse, intelligit quod insertum est nobis quoddam lumen intellectuale quo faciliter potest cognosci Deum esse et pro tanto dicit quod insertum est nobis Deum esse. Vel dicendum secundum Algazelem in fine *Logicae* suae, quod quaedam propositiones dicuntur per se notae quia de facili sciuntur et quasi immediate, quamvis simpliciter non sint sine medio termino, id est sine argumento, ideo facillime cognosci possunt ac si essent sine medio termino... Similiter dico hic quod quando dicit Damascenus quod Deum esse est nobis insertum, hoc dicit propter hoc quod Deum potest homo faciliter cognoscere ac si esset per se notum : omnis autem creatura clamat Deum esse, sicut dicit Augustinus, *De libero arbitrio* ».

(3) P. L. 64, 311.

(a) C. *demonstrare*.

et sic etiam patet quomodo uno modo apparet, alio modo non. Et est simile quod habere tres, etc., potest demonstrari de triangulo per medium dicens causam et potest a minus sciente persuaderi probabili ratione; primo modo generatur scientia, secundo modo opinio. In alio proposito etiam est sic : nam de Deo potest esse demonstratio quae facit scire et assensus absolutus qui facit fidem, sed diversis respectibus mediis.

2. Ad secundum dic quod duplex est proportio, scilicet participationis et aequalitatis respectu alicujus communis. Primo modo est proportio creaturae ad creatorem et finiti ad infinitum, quia participat aliquid virtutis suae; secundo modo non est. — Vel dic quod duplex est cognitio scilicet plena et semiplena; prima non habetur nisi per effectus proportionatos sed secunda.

3. Ad tertium dic quod patet responsio, quia ea via qua Deum esse est per se notum non est demonstrabile, sed in quantum est minus manifestum quam effectus: contingit enim in multis causam latere et effectum apparere. — Vel dic quod per se notum est duplex : aliquo modo per se tantum, scilicet quasi tota ratio praedicati includitur in subjecto, ut homo est animal, vel quando est per se notum secundum se et quoad nos, et hoc est quando nos cognoscimus rationes terminorum, quibus cognitis statim cognoscimus id tanquam principium per se notum, et quia contingit aliquas rationes terminorum non cognoscere, contingit quod id quod secundum se notum non est illi notum per se. Propter quod dicit Boethius, libro *De Hebdomadibus*, quod quaedam (a) sunt communes animi conceptiones, quae sunt per se tantum notae apud sapientes. Primo modo Deum esse est per se notum, quia tota ratio praedicati, scilicet esse, includitur in subjecto vel sub subjecto; unde Exod. III, 14 : *Ego sum qui sum*. Secundo modo non est per se notum, scilicet illi qui nescit rationes terminorum, Deus et esse, et ideo tali potest demonstrari per rationes terminorum, aut per ejus effectus, qui sunt quaedam rationes quae sunt manifestativae suae causae, quia hujusmodi (b) effectus primae causae sunt (c) incognoscibiles secundum naturam quoad nos, qui immensitatem divinae lucis omnium manifestativae adhuc non possumus sustinere.

(a) C. *aliqua* (?).
(b) C. *hic*.
(c) C. *sint*.

III. — Circa quintum primo quaeritur an anima rationalis sit composita ex materia et forma (1).

(In *I Sent.*, d. 8, a. 5, cod. cit., f° 27b-28c).

Et quod sic : *a*. Avicenna, IV *Metaphysicae* (2), 2 : « Omne quod incepit esse post non esse habet materiam sine dubio »; et simile dicit, IX libro, c. 1; sed anima incepit esse post non esse; ergo habet materiam et constat quod non habet eam sine forma; ergo, etc.

b. Item Rabbi Moyses, libro *De Deo benedicto* : « Omne quod est in potentia ad aliquid, necessario habet materiam »; anima est hujusmodi, quia ignorans anima est in potentia ut fiat sciens et hujusmodi; ergo, etc.

c. Item Boethius, libro *De unitate et uno* (3) circa finem : « Aliud est esse unum simplicitate, ut Deus, aliud simplicium conjunctione, ut angelus et anima, quorum unumquodque est unum conjunctione materiae et formae.

d. Item Augustinus, VII *super Genesim ad litteram* (4) 4 : « Si anima esset immutabilis, nullo modo materiam ejus quaereremus ».

e. Item Aristoteles, II et XI *Metaphysicae* (5) vult quod materia est principium omnis transmutationis; ergo ubi est mutatio (a), necesse est esse materiam; ergo cum videamus in corporalibus esse mutationem corporalem et in anima

---

(1) Cf. J. Pecham, *Quaestiones tractantes de anima*, q. 25-27, ed. H. Spettmann, Münster i. W. 1918 (*Beiträge zur Gesch. der Philosophie des Mittelalters*, Bd XIX, Heft 5-6), 183-191; Guillelmus de la Mare, I *Sent.*, d. 8 : *Tertio quaeritur utrum anima rationalis sit composita ex materia et forma;* cod. cit., fol. 20 c-21 b; *Quarto quaeritur utrum anima sensitiva sit composita ex materia et forma*; fol. 21 b-22 b. In fine quaestionis tertiae adduntur rationes fratris Thomae de Bongay, o. f. m., fol. 20 d-21 b.

(2) Cap. 2, ed. Venetiis 1500, fol. 85 c; lib. IX, c. 1, ed. cit., fol. 101 c : « Nos autem adhuc addemus tibi aliquid ad declarationem hujus, dicentes jam tibi notum esse quod omne quod coepit habet materiam ».

(3) *De unitate*, ed. P. Correns, *Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi De unitate*, Münster i. W. 1891 (*Beiträge zur Gesch. d. Phil. des Mittelalters*, Bd. 1, Heft 1) 9.

(4) Cap. 6, P. L. 34, 359.

(5) *Metaph.*, II, c. 2, text. 12, ed. Juntas, Venetiis 1552, VIII, fol. 16 d : « Sed etiam materiam necesse est in eo quod movetur intelligere »; *Metaph.*, XII, c. 2, text. 10, l. c., fol. 139 d : « Cuncta vero quaecumque mutantur, materiam habent ».

(a) C. *immutatio*.

spiritualem, sicut in corporalibus est materia corporalis, ita in anima erit materia spiritualis.

f. Item VII *Metaphysicae* (1) habetur quod ubi est potentia ibi est materia; sed in anima est potentia ad plura quae non habet, ergo et materia; sed non sine forma; ergo est composita ex materia et forma.

Contra : 1. VIII *Metaphysicae* (2) habetur quod intelligentiae separatae non habent materiam sensibilem neque intelligibilem; sed anima rationalis est intelligentia separata saltem quoad nobiliorem ejus potentiam, quae est intellectus, qui nullius partis corporis actus est; ergo anima nullam penitus materiam habet.

2. Item, ut habetur IV *Physicorum* (3), si contingit reperire simul et alteram partem per se, necesse est reperire aliam; verbi gratia : aliquid movens et motum simul; sed contingit reperire motum tantum; ergo et movens tantum. Similiter hic est reperire materiam cum forma compositam et materiam tantum, ut primam; ergo erit aliquid quod est forma tantum; hoc non videtur esse nisi anima; ergo, etc.

3. Item si habeat materiam (4), non recipiet nisi illa cum quibus communicat; unde oculus tantum videt vel recipit colorem, auris sonum et hujusmodi; sed anima omnia cognoscit, etiam cum quibus in materia non communicat; ergo non habet materiam.

4. Item quod est compositum ex materia et forma hoc quod recepit recipit receptione subjecti, ita quod receptum distinguit recipientem et dat aliquid esse recipienti; sed species receptae in anima non sunt ibi ut accidens receptum in subjecto, sed ut in loco, ut habetur III *De anima* (5), nec distinguunt animam nec dant ei esse, sed potius e contra anima dat eis intelligibile esse; ergo anima non habet materiam.

---

(1) Cap. 7, text. 22, l. c., fol. 81 a : « Cuncta vero quae aut natura aut arte fiunt habent materiam. Possibile enim est esse et non esse eorum unumquodque, hoc autem cuique materia ».

(2) Cap. 6, text. 12, l. c., fol. 103 b : « De naturalibus autem sed perpetuis substantiis alia ratio est; fortassis etenim quaedam non habent materiam, aut non talem, sed solum quae secundum locum mobilis est ».

(3) Summa 2, c. 3, text. 37, ed. Juntas, Venetiis 1550, IV, fol. 171 b.

(4) Cf. ARIST., *De anima*, III, c. 1, text. 4, ed. cit., fol. 160 a; Averroes, in h. l., fol. 160 a.

(5) Cap. 1, text. 6, IV, fol. 166 c : « Et bene utique qui dicunt animam esse ocum formarum ».

5. Item quod est causa simplicitatis et separationis a materia, illud est immune ab omni materia; sed intellectus est hujusmodi; ergo, etc.

6. Item si cum Avicebron (1) ponas eam habere materiam propter accidentium receptionem, — contra : Linea est receptiva recti et curvi et hujusmodi, et tamen est simplex forma; ergo propter hoc quod anima habet in se diversa accidentia, non oportet eam habere materiam.

7. Item *De unitate et uno* (2) habetur quod esse est ex existentia formae in materia; ergo si anima est composita ex materia et forma habet unum esse, et similiter corpus cum habeat materiam et formam suam aliud esse; ergo vel non convenient in unum vel in homine erit triplex esse, quod est impossibile, cum unius rei unicum sit esse.

8. Item anima est forma corporis : aut ergo per materiam suam, quod est impossibile, aut per formam suam, et ita una erit forma duarum materiarum, aut ratione utriusque simul, et sic compositum erit forma et materia etiam animae erit forma corporis per consequens, quae omnia videntur impossibilia. — Item ex duobus existentibus actu non fit tertium; sed si anima est composita, habet esse completum; ergo cum corpore non faciet tertium; facit autem; ergo non est composita.

9. Item si anima habet materiam, formae vel species receptae in ea non fient intelligibiles sed materiales, quia receptum est in recipiente per modum recipientis; sed fiunt intelligibiles; ergo non habet anima materiam : haec enim tollit rationem intelligendi, propter quod Commentator, XI *Metaphysicae* (3) : « Si balneum non haberet materiam, esset in anima ».

II. Juxta hoc quaeritur an anima sit in qualibet parte corporis tota.

a. Quod sic, dicit hic (4) Augustinus et in pluribus locis aliis (5).

---

(1) *Fons vitae*, IV, ed. C. Baeumker : *Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae*, Münster i. W. 1892 (*Beiträge z. Gesch. d. Phil. des Mittelalters*, Bd. 1, Heft 2) 216.

(2) Ed. cit., 3 : « Esse igitur est non nisi ex conjunctione formae cum materia. Cf. S. Bonav., I *Sent.*, d. 8, dub. 3, *Opera*, I, 175.

(3) *Metaph.*, XII, text. 36, ed. cit., fol. 149 d.

(4) Cf. P. Lombardus, *Sent.*, I, d. 8, c. 3, ed. Quaracchi 1916, I, 61.

(5) Cf. *De Trin.*, VI, c. 6, n. 8, P. L. 42, 929; *De immort. animae*, c. 16, n. 25, P. L. 32, 1034; *Epist.* 166, c. 2, n. 4, P. L. 33, 722; Ps.-Augustinus, *De spiritu et anima*, c. 18, P. L. 40, 794.

b. Item laesa qualibet parte corporis non solum anima sentit, sed dolet et patitur; sed hoc esse non posset si tantum ibi esset per influentiam movens et vivificans per aliquod medium, sicut aranea sentit per filum telae, quod fit in parte qualibet telae, ubi non est, sed non propter hoc laeditur vel patitur (1); ergo anima est per essentiam in illa parte; sed ipsa est indivisibilis; ergo ipsa ibi est.

c. Item secundum Damascenum (2) : « Angelus ibi est ubi operatur »; ergo cum anima magis conjungatur corpori quam angelus loco, cum in qualibet parte operetur, in qualibet est.

Contra : 1. Homo corporaliter potest operari mediante aliquo ubi non est; ergo cum anima sit simplicior et potentior, potest operari in corpore ubi non est.

2. Item, ex anima vivificante et corpore vivificato fit animal; ergo si anima est in qualibet parte corporis, vivificans illam per suam essentiam, quaelibet pars corporis erit animal et ita unus homo erit plura animalia, quod falsum est.

I — Respondeo : Dico cum Sanctis et Philosophis praeallegatis quod anima est composita ex forma et materia spirituali vel intelligibili. Ad cujus evidentiam nota quod quadruplex est materia : est materia subjecta motui, transmutationi et dimensioni, ut materia physica vel naturalis; secunda quae subjicitur dimensioni et motui, scilicet ad locum, non transmutationi ad formam, ut materia corporum supercaelestium; tertia, quae subjicitur tantum dimensioni, ut materia mathematica, unde VII *Metaphysicae* (3) habetur quod est duplex materia, scilicet sensibilis ut corporum et intelligibilis ut magnitudo; quarta est materia quae nec motui secundum se nec transmutationi physicae nec dimensioni mathematicae subjicitur, sed tantum formae, et haec est materia metaphysica, et haec est in angelo et in anima, quae tamen materia, suae formae unita, est etiam subjectum accidentium spiritualium, quia, ut habetur II *Physicorum* (4),

(1) Cf. S. Bonav., *Sent.*, I, d. 8, p. 2, a. 1, q. 3, *Opera*, I, 170 a et nota 6.

(2) *De fide orthod.*, II, c. 3, P. G. 94, 870.

(3) Cap. 12, text. 35, ed. cit., fol. 87 c : « Materia vero quaedam sensibilis, quaedam intelligibilis. Sensibilis quidem, ut aes et lignum... Intelligibilis vero... ut puta ipsa mathematica ».

(4) Rectius *Metaph.*, VI, c. 1, text. 5, ed. cit., fol. 70 b : « quare materia erit causa contingens ejus quod aliter accidit ». Hoc principium Boethio attribuit S. Bonav., *Sent.*, II, d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, fund. 1, *Opera*, II, 89.

materia subjecta formae est causa omnium accidentium quae fiunt in ea. Huic opinioni concordat quod dicitur in libro *De collatione philosophorum* (1), ubi habetur quod triplex est materia : una quae est nuda ab omni forma, tamen omnium formarum, ut materia prima; alia est quae est forma corporali jam informata, alia quae est informata spiritualitate. Et quia materia debet correspondere formae, sicut forma animae est spiritualis vel intelligibilis, ita et materia animae est intelligibilis. Et quia hujusmodi materia minime apparet differre a forma sua, eo quod utraque intelligibilis et quod forma penetrat totam potentialitatem materiae et plus adhuc habens de virtute ut possit et appetat ulterius aliam materiam, scilicet corpus organicum in potentia vitam habens perficere, ideo forte quidam non poterant apprehendere animam habere materiam, licet tamen hoc pateat ex animae potentialitate, receptione, mutatione, operatione. Potentialitate, inquam, quia secundum Philosophum, VII *Metaphysicae* (2) et Rabbi Moysen, ubi est potentia, ibi etiam est materia; anima autem est in potentia ad multa, licet non transmutatione naturali sed intellectuali. Patet secundo idem ex animae receptione qua in se recipit accidentia, non tantum intentionaliter, ut similitudines rerum, sed etiam realiter, ut habitus virtutum et vitiorum, quae veram contrarietatem in anima habent. Patet tertio ex ejus mutatione : ubi autem mutatio, necessario est ibi materia mutationi subjecta, secundum Augustinum, VII *Super Genesim ad litteram* (3), 4, et Philosophum II et XI *Metaphysicae* (4). Patet idem quarto ex animae operatione, quia secundum Philosophum forma non agit sed suppositum per formam : non enim caliditas calefacit, sed calidum per caliditatem, ut idem dicit; anima autem agit etiam sine corpore nobiles operationes; oportet ergo quod non sit

(1) Liber iste prae manibus non habetur; videtur esse *Fons Vitae*, VI, 8, ed. C. Bauemker, l. c., 229 : « Ponamus quod materiae tres sint : earum alia est materia simplex spiritualis qua nulla est simplicior, scilicet quae non induit formam; et earum alia est materia composita corporalis, qua non est alia magis corporea et earum alia est media ».

(2) Cap. 2, ed. cit. fol., 85 c. Cf. supra, p. 266 sq.

(3) Cap. 6, n. 9, P. L. 34, 359.

(4) *Metaph.*, VII, c. 12, text. 35 ed. cit., fol. 87 c; *Physic.*, I, c. 4. text. 54, V, 163 c-d.

pura forma, sed suppositum ex materia et forma constitutum agens per suam formam (1).

1. Ad primum in contrarium dico quod Philosophus intendit ibi excludere a substantiis separatis materiam sensibilem et intelligibilem mathematicam, non intelligibilem spiritualem vel metaphysicam, et patet hoc plane VII *Metaphysicae* (2), ubi de hiis duabus planius agit.

2. Ad secundum dico quod illa forma pura non invenitur in creatura sed in creatore, sicut et movens non motum secundum ipsum tantum reperietur in primo, scilicet Deo. — Vel dic quod materia prima non est pure materia, ita quod nullam habeat formam, sed quia non habet formam distinctam, dicitur informis secundum Augustinum, libro *Confes-*

---

(1) Guillelmus de la Mare, cod. cit. fol. 20 c-d : « Respondeo : Quidam volunt dicere quod anima non est composita nec in ipsa est reperire materiam aliquam. Et si objiciatur eis illud Philosophi, XI *Metaph.* : « Omne quod est pluries secundum numerum et unum specie est compositum », ergo anima est composita, respondent quod anima individuatur ex conjunctione sui cum corpore et per illam impressionem quam recipit a corpore remanet etiam ipsa anima individuum, separata a corpore. Et ponunt exemplum de cera et sigillo, quod quando cera recipit formam ex sigillo, destructo sigillo, non propter hoc destruitur impressio illius formae. Haec autem positio non videtur posse stare, quia destructa causa mediata destruitur et ejus effectus; unde si corpus est causa proxima et immediata individuationis animae, ergo non remanebit individuum, separata a corpore. Praeterea, exemplum non valet : quia causa immediata permanentiae impressionis sigilli in cera est siccitas ipsius cerae, quae non permittit partes ejus currere ad unam superficiem; oportet ergo quod individuatio animae fit per aliquid sui : non per aliquid quod sit accidentale nec per accidens proprium, quia illud est convertibile cum sua specie et ideo communicabile sicut sua species; nec per commune, quia per ipsum nullo modo posset contrahi species sive forma speciei. Habet ergo fieri individuatio animae per aliquid essentiale; non per formam, ergo per materiam; quod quidem concedendum. Praeterea, anima rationalis saltem habet compositionem quae est ex actu existendi et potentia ad non esse, propter quam potentiam mutabilis est; sed constat quod haec mutabilitas est a materia; unde omnis creatura per se subsistens composita est ex materia et forma. Nota tamen quod triplex est materia : una est cum situ et motu et ista est physica; alia cum situ et sine motu et haec est mathematica; tertia sine motu et situ et haec est metaphysica; et hanc habent angelus et anima, quae revera, licet sit alia natura a forma animae vel angeli, tamen propter ejus materiae puritatem (et) simplicitatem respectu aliarum materierum et perfectam penetrationem a forma in constitutione animae vel angeli, ita coit in unum totum cum forma ut non videatur esse alia natura a sua forma, et propterea ponuntur a multis tam anima quam angelus (esse) essentiae simplicis et non compositae ex materia et forma. Concedendum est ergo sine aliqua dubitatione quod anima est composita ex materia et forma; unde Isidorus, *De summo bono*, c. 1, dicit quod « omne mutabile habet materiam », et quia anima mutabilis est, ideo necessario habet materiam partem sui ».

(2) Cap. 12, text. 35, ed. cit., fol. 87 c-d.

sionum (1), et ideo etiam ex altera parte non necesse erit in creatura ponere formam per se existentem, quae nullam habeat materiam.

3. Ad tertium dico quod verum concludit, quia quidquid recipit intelligendo recipit intelligibiliter sicut sua materia est intelligibilis vel spiritualis, quia ipsa tota est spiritus.

4. Ad quartum dic quod anima recipit duos modos accidentium : nam recipit accidentia intentionalia, ut similitudines vel species quibus cognoscit eas et recipit etiam accidentia realia, ut virtutes et vitia. Prima non habent contrarietatem in anima, quia sunt ibi tantum secundum intentionem, non secundum naturam suam, et ideo non distinguunt eam nec dant animae esse, sed recipiunt in ea esse intelligibile; et haec non sunt in anima ut in subjecto vel materia simpliciter, sed ut in loco, quia anima conservat ea in esse intelligibili, sicut locus conservat locatum; et sic considerantur ut media intelligendi res quarum sunt similitudines; tamen in quantum hujusmodi similitudines animam scientem reddunt et quoad hoc perficiunt, etiam possunt dici esse in anima ut in subjecto et distinguere eam ab anima ignorante et dare animae esse scientificum. Alia vero accidentia, scilicet vitia et virtutes, simpliciter sunt in anima ut in subjecto et distinguunt eam et dant ei esse virtuale, nec sunt in ea ut in loco, sed vere ut in subjecto.

5. Ad quintum dic quod verum concludit, si quis eum bene intelligit : nam quod facit simplicem rem et separatam a materia est intellectus agens, qui non est materia nec materialis.

6. Ad sextum dico quod esse subjectum contrariorum est dupliciter : per se vel propriam naturam vel per alterius naturam. Quod primo modo suscipit contraria est substantia habens materiam necessario, ut habetur in *Praedicamentis* (2); et sic anima suscipit contraria accidentia, ut patet in vitio et virtute; linea autem non est susceptiva recti et curvi nec superficies albi et nigri secundum se, sed prout est in subjecto, cujus proprium est suscipere contraria, ut dicunt Aristoteles, Boethius (3) et Avicenna. — Quod si opponas : Mathematicus considerat lineam praeter materiam et tamen

---

(1) Lib. XII, c. 8, P. L. 32, 829.
(2) Tract. II, c. 1, ed. Juntas, Venetiis 1552, I, fol. 14 d.
(3) *Com.* in h. l. I, P. L. 64, 198.

in ea considerat rectum et curvum et hujusmodi, ergo haec contraria consequuntur lineam secundum se, respondeo : quod mathematici consideratio est imaginativae intentionis, non naturalis, et ideo imaginatur hoc vel illud de linea; in esse tamen naturali non diceret lineam posse esse subjectum nec rectitudinis nec curvitatis nisi natione materiae vel substantiae in qua linea stabiliretur; animam autem invenimus esse subjectum vitiorum et virtutum secundum rem, non tantum (a) secundum imaginationem.

7. Ad septimum dico quod hominis est tantum unum esse, nam esse quod causat forma in materia animae non est esse terminatum, quia illa forma adhuc, immo tota anima appetit dare vitam corpori organico potentia vitam habenti et hujusmodi etiam corporis esse quod habet a forma corporali non est esse absolutum et ultimatum, immo adhuc est in potentia vitam habens, quam vitam naturaliter ab anima habere desiderat et exspectat : unde illud quod opponit intelligitur de esse terminato, non de non terminato.

8. Ad octavum dico quod anima est forma corporis per suam essentiam et ita ratione utriusque, scilicet materiae et formae suae; et hoc utique esse potest, tum quia appetitus formae ipsius animae non est quietatus totaliter in materia animae, immo tantae est virtutis ut possit et appetat naturaliter vitam dare corpori, tum quia forma tantae virtutis est ut penetret et quasi absorbeat naturam materiae suae, trahens eam in modum formae, tum quia hujusmodi materia intellectualis est minimum habens de imperfectione quam solet habere materia.

9. Ad nonum dico quod debent concludere contrarium quia receptum est in recipiente permodum recipientis, materia autem animae est intelligibilis et ideo species in ea receptae sunt intelligibiles. — Sed contra : Omne quod intelligitur, intelligitur per formam quam habet et ita materia animae non erit intelligibilis nec dans alii ut sit intelligibile. — Respondeo quod intellectus vel intelligit per formam quam habet vel in comparatione ad quam habendam apta nata est; et utroque modo intelligitur materia (b) [animae], quia forma sua praesto sibi est semper,

(a) C. *tamen*.
(b) C. *intellectus materiae*.

secundo modo materia prima. Et quod dicit quod non dat esse intelligibile, verum est effective, quia sic dat intellectus agens, sed dat quasi subjective, quia ratione materiae anima subjectum (a) est omnium accidentium et formarum intelligibilium quae sunt in ea.

II. Ad secundam quaestionem (1), omissis opinionibus, dico quod anima potest tripliciter considerari, scilicet quantum ad suam essentiam vel quoad suam virtutem vel quoad suam operationem, quae tria secundum beatum Dionysium (2) differunt in ipsa. Primo modo est in toto corpore tota et in qualibet parte ejus tota, tota, inquam, perfecta ut nihil essentiae animae sit quod in qualibet parte non sit, non quod essentia ibi secundum omnes partes suas sit, quia simplex est essentia non habens partem et partem vel partes integrantes. Et quod hoc sit necesse ponere patet, quia anima est forma totius corporis per suam essentiam, formam autem quamlibet necesse est immediate adesse illi cujus est forma. Cum ergo esse animae non habet partem et partem, necesse est eam secundum totam suam essentiam esse in qualibet parte corporis, cum sit forma immediata totius et partis. Si vero consideretur anima secundum suam virtutem, sic est totum potentiale et habet partes potentiales vel vires, et hoc modo non est tota in qualibet parte corporis, immo secundum aliquam potentiam, utpote intellectivam, non determinat sibi partem corporis ut sit actus ejus; secundum aliquas vero potentias determinat sibi diversas partes, utpote visiva oculum, auditiva aurem et sic de aliis. Si vero tertio modo consideretur, scilicet secundum suam operationem, distinguo operationem: habet enim anima in corpore operationem intellectualem, affectualem et animalem, vitalem, naturalem. [Secundum] nullum horum modorum est in qualibet parte corporis tota : nam intellectus, licet non sit actus vel perfectio alicujus partis corporis, tamen ejus operatio, quae est intelligere, determinat sibi

(1) Cf. Alex. Hal., *Summa theol.*, II, n. 348, ed. Quaracchi 1928, II, 422-3; S. Bonav., *Sent.*, I, d. 8, p. 2, a. 1, q. 3, *Opera*, I, 170-2; J. Pecham, *Quaest. tractantes de anima*, q. 26-7, ed. cit. 184-191; Guillelmus de la Mare, *Sent.* I, d. 8 : *Consequenter quaeritur utrum anima sive rationalis sive sensitiva in qualibet parte corporis sit tota;* cod. cit., fol. 22 b-23 a.

(2) *De divinis nominibus*, c. 7 § 1 et c. 13 § 2, P. G. 3, 866, 979.

(a) C. *subjecta*,

partem deservientem ad hujusmodi operationem, quae pars est cellula media : quod patet, quia ista laesa cessat operatio quae est intelligere, ut patet in furioris et freneticis et hujusmodi. Operatio vero affectualis non determinat sibi partem in corpore nec extra corpus, et secundum hoc intelligo quod dicit Bernardus in libro *De dispensatione et praecepto* (1), 24 : « Denique, inquit, spiritus praesentior (a) est ubi amat quam ubi animat, nisi forte magis esse putetur ubi invitus (b) est ex necessitate quam quo sponte et alacri (c) fertur voluntate ». Quantum vero ad operationem animalem est in cerebro vel in capite a quo fluunt sensus et motus in totum corpus; quantum vero ad vitalem in corde, quia « cor est domicilium vitae » (2). Quantum ad naturalem, secundum aliquos est in epate (3). Primo autem modo loquitur Augustinus, scilicet secundum animae essentiam.

1. Ad primum dico quod anima potest operari aliquid ubi non est, sed non potest dare vitam illi cui non adest et in quo non est.

2. Ad secundum dico quod anima non dat esse et vitam parti secundum se, sed in quantum est in corpore, et ideo vita cujuslibet partis non est nisi una vita et vivificatum non nisi unum animal.

---

(1) Cap. 20, n. 60, P. L. 182, 892. : « Neque enim praesentior spiritus noster est ubi animat quam ubi amat, nisi forte putetur esse magis ubi invitus et ex necessitate tenetur, quam quo sponte et alacri fertur voluntate ».

(2) Cf. Alfr. Anglicus, *De motu cordis*, c. 8, n. 6, ed. C. Baeumker, Münster i. W. 1923 (*Beiträge z. Gesch. d. Phil. des Mittelalters*, Bd. XXIII, Heft 1-2) 33.

(3) Cf. Alex. Hal., *Summa theol.*, II, n. 352, in *Solutione*, II, 427.

(a) C. *praestantior.*
(b) C. *unitus.*
(c) C. corr. *alicubi.*

Quaracchi E. LONGPRÉ, O. F. M.

I. — TABLE DES NOMS PROPRES (1)

[*Les chiffres en italique renvoient aux notes au bas des pages*]

---

(1) On trouvera pp. 177-184 une bibliographie spéciale de Pic de la Mirandole.

II. — TABLE DES MANUSCRITS CITÉS ET UTILISÉS

III. — TABLE DES MATIÈRES

Imprimé par les Établissements Casterman. — *Pr nted in Belgium.*